2023 164

Toplum ve Bilim

CUMHURİYET'İN TARİHİNİ YAZMAK: NEDEN? NASIL?

Doğu Sorunu, Lozan ânı ve Cumhuriyet'in güvensizlik hafızası — *Ozan Özavcı*

Erken Cumhuriyet Türkiye'sinin uluslararası ilişkileri — *Ayşe Zarakol*

Lozan Antlaşması'nın anlamının yüzyıllık serüveni — *Cemil Aydın*

İttihatçılığın laneti — *Alp Yenen*

Türkçe edebiyat çalışmalarına dair notlar — *Laurent Mignon*

Mücerret sosyal formlar ve *Medeniyet* — *Bahtiyar Mermertaş*

Toplum ve Bilim

SAYI 164 • 2023

İlker Aytürk
Bu sayıda... 4

Ozan Özavcı
Doğu Sorunu, Lozan ânı ve Cumhuriyet'in güvensizlik hafızası 6

Ayşe Zarakol
Erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin uluslararası ilişkiler tarihi açısından önemi 32

Cemil Aydın
Lozan Antlaşması'nın dünya siyasi tarihi içindeki anlamının yüzyıllık serüveni 46

Alp Yenen
İttihatçılığın laneti: İmparatorluktan Cumhuriyet'e geçiş döneminin tarihyazımında bazı meseleler 72

Laurent Mignon
Memleketten bahseden edebiyattan edebiyattan bahseden memlekete: Türkçe edebiyat çalışmalarına dair notlar 97

Bahtiyar Mermertaş
***Mücerret* sosyal formlar ve *Medeniyet*: Geç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e nüfus düşüncesinin kategorik fenomenleri** 115

ABSTRACT (İngilizce Özetler) 148

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK: Seda Mit
KAPAK GÖRSELİ: Türkiye Büyük Millet Meclisi, Ankara, 1920.

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENİ
Nilgün Toker

YAZI KURULU
Olcay Akyıldız, Polat S. Alpman
Seda Altuğ, Eylem Ümit Atılgan
İlker Aytürk, Menderes Çınar
Asena Günal, Burak Onaran
Göze Orhon, Serdar Tekin
Ömer Turan, Ebru Voyvoda
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak
Semih Sökmen

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

SAYI EDİTÖRÜ
İlker Aytürk

YAYIN SEKRETERİ
Aybars Yanık

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

KAPAK
Seda Mit

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871
Mahmutbey Mahallesi,
Devekaldırımı Caddesi,
Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul
Tel: 212.445 32 38

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3,
Seyhan Apartmanı, Harbiye Mahallesi,
Elmadağ, Şişli-34367 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayımlanan makaleler, ISI Database'de yer alan *Sociological Absracts*, *Social Services Abstracts* ve *Worldwide Political Science Abstracts* indeksleri ve *Political Science Complete* (EBSCO) tarafından taranır.

Zafer Toprak'ın vefatının ardından

3 Haziran 2022 tarihinde hayatını kaybeden akademisyen, araştırmacı ve yazar Zafer Toprak (d. 1946) *Toplum ve Bilim*'in 1977 yılında yayımlanmaya başlayan ilk sayısından itibaren bilhassa 1980'li yıllar boyunca dergimize yazdığı çok sayıda makaleyle geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet tarihi tartışmalarının şekillenmesi ve gelişmesine önemli katkılarda bulundu. *Toplum ve Bilim*'in 2. sayısından 1991 yılında yayımlanan 51-52. sayıya kadar yayın kurulu üyeliği de yapan Toprak, dergimizde 1908 Devrimi ve sonrası korporatizm ve halkçılık konusunda çok sayıda makale yayımladı. Gerek bahsedilen çalışmalar, gerekse de 1980'li yıllarda basılan *Milli İktisat* ve 1990'lı yıllarda basılan *Türkiye'de Popülizm* gibi kitaplar bu dönem tarihçiliği için oldukça yenilikçi ve önemli kitaplardı. Son derece üretken olan Zafer Toprak'ın geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemine dair yazdığı toplamda kırka yakın kitap ve dört yüze yakın makale, gayet zengin ve çok çeşitli belge türlerine dayanarak Osmanlı ve Türkiye modernleşme tarihlerinin farklı vasıfları arasındaki ilişkileri ön plana çıkaran titiz birer tarihçilik örnekleridir. Osmanlı Ermenilerinin maruz kaldığı kolektif şiddet ve Kürt meselesinin tarihsel kökenleri gibi konularda hâkim bakış açısına bağlı olan Toprak, farklı görüşteki meslektaş ve öğrencilerini sabır ve ilgiyle dinlemekten, onlarla entelektüel tartışmalara girmekten gocunmazdı. Kaynaklar konusundaki derin bilgisini cömertlikle öğrenci ve meslektaşlarıyla paylaşmaktan çekinmezdi. Ürettiği bilgi ve oluşumuna katkıda bulunduğu tarihsel kanon bu şekilde yeni kuşak eleştirel tarihçiler tarafından hem bir bilgi ve ilham hem de bir eleştiri kaynağı haline gelebildi.

Toprak aynı zamanda yayın ve etkinlikleriyle Cumhuriyet dönemi yenilikçi tarihçiliğin gelişmesine katkıda bulunmuş Yurt Yayınları'nın ve Tarih Vakfı'nın kurucularından biriydi. 1994 yılından itibaren aylık olarak çıkan *Toplumsal Tarih* dergisinin yayın kurulu üyeliğine vefatına kadar devam etti.

Toprak'ın Türkiye'de tarihçilik ve sosyal bilimlerinin kurumsallaşmasına katkılarını düşünürken elbette Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü'ndeki kurucu rolünden de bahsetmemiz gerekir. 12 Eylül Darbesi sonrası yeni yükseköğretim rejiminin marifetiyle kurulan Atatürk Enstitüsü'nün 1994 yılında müdürü olarak atanması bu akademik birimin tarihinde bir milattı. Zafer Toprak bu enstitünün resmî tarih hafzeden bir birimden eleştirel ve disiplinlerarası bir geç Osmanlı ve modern Türkiye çalışmaları merkezine tahvil olmasını mümkün kılan kurucu müdürdü. Zafer Toprak'ın müdürlüğü esnasında ve takiben bünyesine kattığı eleştirel tarihçi ve sosyal bilimci akademik kadronun yanında, Osmanlı İmparatorluğu Tanzimat sonrası sosyal tarih, iktisat tarihi, düşünce tarihi, toplumsal cinsiyet, mekân çalışmaları, azınlıklar gibi konularda üretilen tezler ve eski öğrenci/yeni akademisyenleri sayesinde enstitü Türkiye'de ve dünyanın farklı yerlerinde eleştirel modern Türkiye çalışmaları alanında değer üretmeye devam ediyor. Zafer Toprak hocamızı sevgi ve saygıyla anıyor, mirasının geç Osmanlı ve Türkiye tarihçiliğinde değerli ve üretken bir kaynak olduğunun altını bir defa daha çiziyoruz.

Toplum ve Bilim Yayın Kurulu

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim dergisi yayın kurulu bundan yaklaşık bir buçuk yıl kadar önce, Cumhuriyet'in yüzüncü yılı için iki özel sayı hazırlamaya karar verdi. Bunlardan birincisi için kamuya açık bir çağrı yapıldı, gelen makaleler içinden seçilenler Mart 2023'te 163. sayı olarak yayımlandı.

Şu an elinizde tuttuğunuz ikinci özel sayı içinse farklı bir yol takip ettik. Türkiye Çalışmaları alanında Cumhuriyet dönemi tarihçiliğine ufuk açıcı katkılar yaptığını düşündüğümüz araştırmacılara bu özel sayıya katılmaları için biz teklif götürdük. Bu kapsamda derlediğimiz makaleleri 164. sayımızda yayımlıyoruz.

"Cumhuriyeti" başlıklı özel sayımızı planlarken, davetimizi kabul eden, soyadı sırasıyla Cemil Aydın, Laurent Mignon, Ozan Özavcı, Alp Yenen ve Ayşe Zarakol'dan makalelerini, aşağıda okuyacağınız bir dizi soruyu göz önünde bulundurarak yazmalarını rica ettik. Bu soruların sorulmasının ve cevaplanmasının Türkiye Çalışmaları'na katkısı olacağına inanıyoruz. Türk üniversitelerinde tarih bölümlerinin kapsama alanı genellikle, Osmanlı devletinin son yıllarını da ele alacak şekilde 20. yüzyılın başlarına kadar gelip orada duruyor. Tarih bölümleri dışında ayrı bir birim olarak örgütlenen inkılap tarihçileri bu zaman aralığını 1940'lara kadar çekebiliyor. Ancak 1940'lardan günümüze geniş bir zaman aralığı tarihçilerin ilgi alanı dışında kalıyor. Aşağıdaki soruları sorarken bir diğer amacımız da 2000'lere kadar 20. yüzyılın tamamını tarihselleştirmek ve tarihçilerin meşru bir şekilde çalışabileceği bir dönem olarak tanımlamaktır:

1. Cumhuriyet dönemi tarihini yeniden yazmaya ihtiyacımız var mı? Eğer varsa: a) doldurulması gereken boşluklar, işlenmemiş konular, temalar nelerdir? b) hangi konuları, temaları, dönemleri, aslında bol bol çalışıldığı halde yeniden gözden geçirmemiz, hatta revize etmemiz lazım?

2. Dünya tarihçiliği (*global history*) akımından ve bölge tarihçiliklerinden nasıl faydalanabiliriz? Bu akımlardan hangi temaları, bakış açılarını, araştırma metot-

larını ödünç alabiliriz? Biz onlara ne katabiliriz? Cumhuriyet dönemine odaklanan tarihçiliğin dünya tarihçiliği açısından bir önemi var mı? Türkiye tarihini global tartışmaların merkezine taşıyabilecek neyimiz var?

3. 1800'den günümüze Osmanlı-Türk tarihini dönemlendirme şablonlarımızı tekrar düşünmeli miyiz? Kemalist, post-Kemalist, Marksist bakış açılarını yahut modernleşme kuramı gibi paradigmaları değiştirmek, geride bırakmak, onlarla özdeşleşen dönemlendirmeleri de değiştirir mi?

Makalelerden üçü, üç farklı tema ekseninde Cumhuriyet tarihini dünya tarihçiliğine entegre ediyor. Ozan Özavcı, geçtiğimiz aylarda yayımlanan önemli derleme kitabının ışığında "Lozan Ânı"nı ele alıyor ve bu tarihsel dönüm noktasını dünya tarihçiliğinin hep güncel kalan meselelerinden Doğu Sorunu ile paralel olarak çalışıyor. Özavcı'nın makalesi Lozan'a bambaşka bir perspektiften bakmayı mümkün kılıyor. Keza Ayşe Zarakol da Cumhuriyet'i hep içinde düşünülegeldiği Batı ve Ortadoğu çerçevesinden çıkarıyor ve küresel uluslararası ilişkiler tarihi bağlamına yerleştiriyor. Türkiye gibi, ne Batı kulübüne dahil edilmiş ne de sömürgeleştirilmiş, ama iki kategori arasında kalmış küçük ama önemli bir grup ülkenin, her şeye rağmen Batılı olma, Batılı kalma tercihlerinin uluslararası sistemi nasıl etkilediğini, ulus-devlet modelinin ömrünü nasıl uzattığını inceliyor. Son olarak Cemil Aydın, Türkiye'nin Asya, Afrika ve İslâm dünyaları ile ilişkilerine dair gerek İslâmcı gerekse Kemalist bakış açılarını eleştiriyor. Kuruluşundan 1950'lere kadar Asya ve Afrika'da sömürgeleştirilmiş halkların ve dünya İslâm kamuoyunun gözünde büyük bir başarı örneği olarak görülen Türkiye'nin nasıl olup da dekolonizasyon tarihçiliğinden dışlandığına, âdeta unutulduğuna, hatırlandığı zaman da iyi anılmadığına değiniyor.

Tarihyazımı dosyasının diğer iki makalesinde ise önce Alp Yenen İttihatçılıktan erken Cumhuriyet'e geçişi yeniden düşünen ve dünya tarihi perspektifi içinde problematikleştiren yeni bir inkılap tarihçiliği öneriyor. Post-Kemalizm'den ve metodolojik Türkçülükten uzaklaşarak İttihatçılık, ulus-devlet ve soykırım kavramlarına yepyeni bakış açıları getiriyor. Laurent Mignon ise önce edebiyat tarihçiliğimizde edebiyat kanonunun nasıl oluştuğuna eğiliyor, ardından da son yıllarda alevlenen "Türk Edebiyatı mı, Türkçe Edebiyat mı?" sorusunu dünyadan örnekler eşliğinde tartışıyor, önerilerde bulunuyor.

164. sayımızda bir de dosya dışı makale var. Bahtiyar Mermertaş, "mücerret" kavramının uzun kariyerini klasik Osmanlı döneminin tahrir defterlerinden Tanzimat sonrasına ve erken Cumhuriyet dönemine uzanan bir çizgide incelediği makalesinde, 19. yüzyıldan itibaren "mücerret" kabul edilen grupların nasıl devlet tarafından medeniyet dışı ve dönüştürülmesi, medeni dünyaya kazandırılması gereken gruplar olarak görüldüğünü tarihsel arka planıyla birlikte açıklıyor.

İLKER AYTÜRK

Doğu Sorunu, Lozan ânı ve Cumhuriyet'in güvensizlik hafızası

*Ozan Özavcı**

Özet: Bu makale, modern Türkiye tarihinin belki en çok tartışılan ve bir o kadar da istismar edilen Lozan ânını, on sekizinci yüzyıldan beri süregelen küresel dönüşüm ve Doğu Sorunu çerçevesinde tarihselleştirmeyi amaçlıyor. Genelde bir Avrupa sorunsalı olarak değerlendirilen Doğu Sorunu'nun, Osmanlılar için ne ifade ettiği sualinden yola çıkarak, on dokuzuncu yüzyılın bu çetrefilli sorunsalının önce Osmanlı, daha sonra Cumhuriyet karar alıcıları için bir güvensizlik hafızası teşkil ettiğini ve daimî bir güvenlik arayışına sebep olduğunu iddia ediyor. Lozan ânı, bu arayışın en önemli dönemeçlerinden biri olarak karşımıza çıkıyor.

Anahtar sözcükler: Cumhuriyet, Doğu Sorunu, güvenlik, güvensizlik hafızası, Lozan ânı, Osmanlılar.

Bugün Ankara'da, bir zamanların Birinci Meclis binasında yer alan Kurtuluş Savaşı Müzesi'nin odalarından birinde, 360 cm uzunluğunda, 76 cm genişliğinde ve bordo çuha kumaşla kaplı bir masa sergilenir. 24 Temmuz 1923 yılında bir salı günü, öğleden sonra saat 2'de Lozan Antlaşması'nın imzalandığı masa. Modern Türkiye tarihinin belki en çok tartışılan ve bir o kadar da istismar edilen Lozan ânının bu müşahhas simgelerinden biri, bilhassa pandemi öncesinde, yılda ortalama dört yüz bin kişi tarafından ziyaret edilir.[1] Masayı ziyaret edenler, aynı odada, masanın hemen yanı başındaki cam panoda Gazi Mustafa Kemal ve İsmet paşaların resimlerini ve Mustafa Kemal'in 1926 yılında mecliste okuduğu *Nutuk*'un sadeleştirilmiş versiyonundan bir alıntı da bulurlar. Mustafa Kemal, bu alıntıda Lozan ânını şöyle anlatır: "Bu antlaşma, Türk milleti aleyhine yüzyıllardan beri hazırlanmış ve Sevr Antlaşması'yla tamamlandığı sanılmış büyük bir suikastın sonuçsuz kaldığını bildirir bir belgedir."

(*) Utrecht Üniversitesi.

1 Bu bilgi için müze müdürü Fatma Hicret Un'a teşekkürü borç bilirim.

Aşağıdaki sayfalarda, Türkiye'de Cumhuriyet'in kurucu öğelerinden olan Lozan ânının tarihsel arka planını ve geçmiş ve günümüzdeki etkilerini, Atatürk'ün sözlerini açıp yeniden yorumlayarak tartışmaya çalışacağım. Ana argümanımı baştan söyleyeyim. Her ne kadar yakın dönem Türkiye tarihi yoğunlukla her biri başlı başına problemli modernleşme, Batılılaşma ya da laikleşme/İslâmlaşma çerçevelerinde çalışılsa da bütün bu süreçlerin temellerini tanımlayan en önemli öğelerden biri, uzun süreli, yıpratıcı ve daimî bir güvenlik arayışıdır. Bu arayış, Türkiye'nin yakın tarihinin en belirleyici vektörlerinden biridir. Mustafa Kemal'in sözlerinde gördüğümüz türden tarih ve/veya Lozan okumaları bu arayışın tanımlayıcı özelliklerine bir örnek teşkil ettiği gibi, son dönem Osmanlı ve günümüz Türkiye'sinin uluslararası düşünce ve siyasal kültüründe tehlikeli bir sürekliliği temsil eder. Bu süreklilik, sosyal bilimcilerin "ontolojik güvensizlik" (Zarakol, 2017) veya "sendrom" (Oran, 2004) olarak adlandırdığı gittikçe kronikleşen bir oluşum. Burada ben bu oluşumu açıklamak için "güvensizlik hafızası" ibaresini kullanacağım.

Yazımda, güvensizlik hafızasının ne anlama geldiğini, nasıl şekillendiğini ve son dönem Osmanlı ve Cumhuriyet tarihini nasıl etkilediğini tartışacağım. Gelişimini en azından on sekizinci yüzyıla, o dönemde başlayan küresel dönüşüm ve günümüz Türkçesinde "Doğu Sorunu", Osmanlı döneminde ise "Şark Meselesi" olarak adlandırılan sürecin ortaya çıkışıyla ilişkilendireceğim. Bu vesileyle Lozan ânını küresel bir bağlamda ve geçmişle günümüz arasında bir nebze yeni bağıntılar kurarak yeniden düşünme imkânı bulacağımızı umuyorum.

Küresel dönüşüm

Makaleye belki aşırı basit bir soruyla başlayalım. Eğer Mustafa Kemal'in iddia ettiği gibi, "Türk milletine" yönelik yüzyıllardan beri hazırlanmış bir suikast planı varsa, bunun planlayıcıları kimlerdi? Atatürk, *Nutuk*'ta bu konuda net olmamakla beraber, burada söz ettiği, büyük ihtimalle Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nun savaştığı İtilaf Devletleri, özellikle İngiltere ve Fransa ve Lozan'da onlara eşlik eden müttefikleri İtalya idi. Bilindiği gibi bu üç ülke, Ağustos 1920'de, Yakın ve Orta Doğu'da yeni bir emperyal düzen kurmayı amaçlayarak Paris'te Osmanlı delegelerine[2] Sevr Antlaşması'nı dikte etmişti. *Nutuk*'ta Atatürk, Sevr ve Lozan arasındaki farklardan bahsettikten hemen sonra yukarıda alıntıladığım "büyük suikast" iddiasında bulunur (Mustafa Kemal, 2015: 582).

Hemen ikinci bir soru soralım. Atatürk'ün bahsettiği son birkaç yüzyılda İngiltere ve Fransa ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki diplomatik ilişkiler nasıl şekillendi? Ya da bu iki ülke (ve tabii diğer Düvel-i Muazzama/Büyük Güçler) gerçekten "Türk milletine" karşı yüzyıllar boyunca büyük bir suikast hazırlığında bulundular mı? Bu soruları 2021 yılında yayınlanan kitabım *Dangerous*

2 Sadrazam Damat Ferit Paşa, Mehmed Hâdî Paşa, Rıza Tevfik Bey ve Reşat Halis Bey.

Gifts'in [*Tehlikeli Hediyeler*] bazı bulgularından yola çıkarak yanıtlamaya çalışacağım (Özavcı, 2021a).

Kitap, Yunanistan'dan Mısır'a uzanan Doğu Akdeniz kıyılarında ve bunların hinterlandında, İngiltere, Fransa ve Rusya'nın başını çektiği Düvel-i Muazzama'nın Osmanlı topraklarına askerî, hukuki ve ekonomik/finansal müdahalelerinin kökenlerinin izini sürüyor. Avrupalı ve Osmanlı emperyal aktörlerinin ve tebaalarının/vatandaşlarının çıkarlarının, tehdit algılarının ve bunlara karşılık gelen uygulamalarının, özellikle "Doğu Sorunu" çerçevesinde nasıl iç içe geçtiğini açıklamaya çalışıyor. Doğu Sorunu, literatürde yakın tarih uluslararası ve imparatorluklararası ilişkilerinin en karmaşık, tehlikeli ve mütemadi konularından biri olarak bilinir (Schröeder, 1986). Kabaca bağlamsallaştırmak gerekirse, bu çetrefilli sorunsal, on sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılda, dünyanın tarihte hiç görülmemiş derecede eşitsiz ve bütünleşmiş hale geldiği *küresel dönüşüm* döneminde ortaya çıktı. Bu dönemde başta Britanya, Fransa, Rusya, Avusturya ve Prusya/Almanya (on dokuzuncu yüzyıl sonunda bunlara Amerika Birleşik Devletleri, Japonya ve İtalya'da katılmıştır) olmak üzere, Avrupa'nın önde gelen güçleri ve dünyanın geri kalanı arasında siyasi, ekonomik, teknolojik ve askerî alanlarda daha önce görülmemiş güç farkları ortaya çıktı. Barry Buzan ve George Lawson (2015) gibi tarih sosyologları, bunun sebeplerini iki endüstri devrimine (birincisi on sekizinci yüzyılda buhar makinasının icadı, ikincisi ise on dokuzuncu yüzyılın sonunda elektroniğin icadı ve kimya alanındaki keşifler ile başlar), modern hukuk devletinin ortaya çıkışına, liberalizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi ilerleme ideolojilerine ve emperyalizme bağlarlar.

Başat emperyal güçler ve dünyanın geri kalanı arasında gittikçe açılan güç farkının en somut kanıtlarından birini, Britanya'nın Çin ekonomisini afyon ticaretine zorla açarken, Çin'in direncini ilk kez kırdığı Birinci Afyon Savaşı'nda görüyoruz. İki ülke arasındaki askerî ve teknolojik eşitsizlik, savaşın sadece Britanya'nın galebesiyle sonuçlanması ile değil, bunu yaparken üç yıl içinde yaklaşık 20 bin Çin askerinin kaybına karşın, çarpışma esnasında hayatını kaybeden Britanya askeri sayısının resmî rakamlara göre yalnızca altmıı dokuzda kalmasıyla örneklendirilebilir (Perdue, 2010: 31).

1700 yılında Asya toplumları küresel üretimin %61,7'sini sağlarken, Avrupa toplumları için bu oran %31,3'tü. 1913 yılına gelindiğinde, endüstriyel üretim ve küresel düzeyde oluşturdukları ticaret ağları ve pazarlar sayesinde Avrupa'nın küresel üretimdeki payı %68,3'e yükselirken, Asya'nın payı %24,5'te kaldı (Maddison, 2001). Bir yandan küresel güç farkları açılırken, bir yandan da emperyal nüfuz ile iki elin parmak sayısından az siyasal aktör dünyadaki toprakların %84'ünü işgaller, sömürgecilik, koruma altına alma gibi usullerle direkt veya dolaylı olarak boyundurukları altına alırlar ki bu oran 1870'lerin sonunda kabaca %67, 1800 yılında ise sadece %35 idi (Said, 1994: 8).

Uzun yıllar ana akım anlatıları tekrarlayan tarihçiler, sosyologlar, siyaset bi-

limciler ve iktisatçılar, söz konusu güç farklarının oluşumunu, Avrupa'da keşifler, reform, Rönesans ve iş ahlâkı/ekonomik mucizeler gibi iç sebeplere bağlarken, özellikle Afrikalı köle ticaretinin, sömürgeciliğin ve sömürgelerde yerel halkların topraklarına el konulması ve uygulanan şiddet rejimlerinin etkisine analizlerinde daha az yer verdiler. Örneğin Avrupa ile Kuzey Amerika arasında ilk temas sırasında yeni keşfedilen topraklardaki yerel nüfus 4-9 milyon arası olarak tahmin edilirken bu sayı 1900 yılında 237 bine düşer. Yani yerel nüfusun neredeyse %95'i dışarıdan gelen hastalıklar ve toplu imhalar sonucu ortadan kaybolur. Avustralya'nın sömürgeleşme sürecinin başladığı 1780'lerde tahminen 300 binden biraz fazla olan yerel nüfus, 1921'de 72 bine düşer. Yani yerel nüfusun neredeyse %75'i imha edilir, mallarına el konulur (Mann, 2004: 70-110). 1940'larda bu türden toplu imhalara dikkat çekip, uluslararası suç saymak için Polonyalı avukat Raphael Lemkin "soykırım" kelimesini türetir (Moses, 2010).

Bütün siyasi emperyal sistemler ya da imparatorluklar doğaları gereği yayılmacı, farklı dil, din ve ırktan insanları hiyerarşik bir sistem içinde boyunduruk altına alan şiddet rejimleridir (Burbank ve Cooper, 2010: 8). Hâkim devletin istekleri, ihtiyaçları ve arzularına göre hareket eder ve çıkarlarına aykırı olması durumunda alaşağı edilen halkların çıkarlarını ya görmezden gelir ya da anlamaz ve anlatmazlar. Örneğin Fransa, 1830'da Osmanlı Cezayir'ini Akdeniz'de korsanlık faaliyetleri bahanesiyle işgal edip, yerel halkların topraklarına el koymaya başladıktan sonra Cezayir direniş lideri Abdülkadir (1808-1883) önderliğinde çıkan yerel isyanları şiddetle bastırır. Fransa'da demokrasi ve muhafazakâr liberalizmin ünlü savunucusu düşünür Alexis de Tocqueville, savaş sırasında Cezayir'de görevli bir memur olarak yazarken, "sömürgeleştirme sürecini [başarıyla tamamlayabilmemiz] için, sadece şiddet içeren önlemleri değil, [yerel halkı korkutmak için] gözle görülür şekilde karakuşi olanları da kullanmak" ve bunun da gayri medeni olarak görülen Cezayirlilerin zaman zaman "hasatlarını yakmamamızı, silolarını boşaltmamızı ve nihayet silahsız erkek, kadın ve çocukları ele geçir[mek]" gerektirdiğini savunur (Tocqueville, 1841). 1870'lere gelindiğinde 825 bin Cezayirli şiddet, bir o kadarı da kıtlık ve hastalıklar nedeniyle ölür (Thomas, 2015: 218). Tabii bu güvenlik anlayışı, başlı başına bir paradokstur keza emperyal devlet için güvenlik amacıyla yapılan uygulamalar, Cezayirliler için güvensizlik anlamına gelir. Emperyal şiddet ve anti-kolonyal terörizm (Rapoport, 2004) diye tanımlanacak Cezayir direnişi, yirminci yüzyılda Cezayir bağımsızlığını kazanana kadar devam eder.

Aynı esnada Rusya İmparatorluğu'nun Dağıstan bölgesinde (*oblast*), İmam Şamil önderliğinde on yıllarca süren benzer bir direnişin bastırılması sırasında Rus elitleri, Fransızların Cezayir'de geliştirdikleri emperyal güvenlik repertuvarından doğrudan ilham alırlar (ANSSR, 1937: 286-90; Bobrovnikov, 2010). Sistematik caydırma ile 1864 yılına gelindiğinde yaklaşık 300 bin civarı çoğunlukla Çerkes ve 200 bin kadar Kırım Müslümanı yerlerinden edilir. Bir kısmı Os-

manlı İmparatorluğu'na sürülürken, diğerleri ya sürgün sırasında ya da öncesinde imha edilirler (Holquist, 2011: 116).

Kısaca, imparatorlukların oluşumu, güçlendirilmesi veya korunması amacıyla benimsenen ideoloji, uygulamalar ve tebeddüller olarak tanımlayabileceğimiz emperyalizm, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda meydana gelen küresel dönüşümün temel vektörlerinden biriydi (Özavcı, 2021a). Bu vektör, milyonlarca insanın hayatları pahasına, hem endüstri devriminin hem modern hukuk devletinin ve hem de sözde ilerleme ideolojilerinin (liberalizm, sosyalizm, milliyetçilik, Sosyal Darwinizm vd.) ortaya çıkışının ön koşullarından olan sermaye birikiminin önünü açar. Tabii bu süreçte, emperyal güvenlik repertuarları sadece imparatorluklar tarafından alaşağı edilen toplumların şiddetle bastırılması sırasında değil, aynı zamanda imparatorluklararası askerî ve ekonomik rekabet ve çarpışmalar sonucu da bizatihi meydana gelir. Özellikle yakın tarihin belki ilk büyük ve ideolojik dünya savaşı olan Koalisyon ve Napolyon Savaşları'nın (1792-1815) Avrupa'da yol açtığı yıkım ve kıyım sonrasında kurulan yeni düzenin ana amacı imparatorluklararası barışı korumaktır. Bu sebeple Düvel-i Muazzama kavramı 1814 yılında uluslararası hukukta bir kategori olarak tanımlanmış, ülkeler özellikle siyasi, askerî, ekonomik ve teknolojik güçlerine ve medeniyet seviyelerine göre sınıflandırılmış ve akabinde 1814-15 yıllarında toplanan Viyana Kongresi'nde daha sonra Avrupa Konseyi'ni oluşturacak Düvel-i Muazzama (Avusturya, Britanya, Rusya ve Prusya; 1818 yılında bunlara Fransa'da katılır) birbirlerinin iç işlerine karışmama, dünya üzerindeki sınırları birbirlerine danışmadan değiştirmeme ve fikir ayrılıkları durumunda savaş yerine kongre ve konferanslar aracılığıyla çözüme ulaşma konularında mutabakata varmıştır (De Graaf, 2020). Diğer bir ifadeyle, birincil imparatorluklar, Napolyon Savaşları sonrasında, kendi aralarındaki barışı ve güç dengesini korumayı amaçlamışlar, bunu kısmen hukuki kısmen de normatif bir düzleme oturtmuşlardır.

Doğu Sorunu'nun doğuşu

Peki Doğu Sorunu, bu düzlemin neresinde ve küresel emperyal tarih bağlamında nasıl tanımlanabilir? İlk soruya genel ve sadece coğrafi anlamda cevap verecek olursak, sanıyorum rahatlıkla tam ortasında diyebiliriz. Uzun on dokuzuncu yüzyıl olarak bilinen 1790'lar ve 1910'lar arasındaki dönem, başat emperyal güçlerin sömürgecilik rekabetinin Amerika'dan Afrika ve Asya'ya doğru kademeli olarak kaydığı bir dönem. Yine aynı şekilde basitleştirirsek, birincil güçlerin sanayi devrimi sonrasında tüm dünyada yeni pazarlara ve bu sebeple küresel serbest ticarete ihtiyaç duyduğu bir dönemdi. Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa ülkeleri ve sömürgeleri arasındaki coğrafi konumu ve aynı zamanda Çin, Siyam (bugünkü Tayland) ve İran gibi yarı-medeni olarak görülen ülkelerle beraber hammadde (pamuk, ipek ve daha sonra petrol vd.) ve pazar potansiyeli nede-

niyle küresel emperyal düşüncede özel bir stratejik ve ekonomik önem kazandı.

Aynı sırada Avrupa-Osmanlı ilişkilerinde dramatik bir değişim de meydana geldi. On sekizinci yüzyılın başlarına kadar başat Avrupalı imparatorluklar ve Osmanlılar arasında genel anlamda askerî bir güç dengesi vardı. Emperyal dürtüleri, yayılmacı politikaları ve fetihleri ile Osmanlı İmparatorluğu batı ve doğu komşuları için bir tehdit ve tehlike kaynağı olarak görülüyordu. Ancak küresel dönüşüm ve kökenleri çok daha öncesine dayanan Osmanlı dünyasındaki iç faktörler sebebiyle bu güç dengesi on sekizinci yüzyıl ile bozulmaya başladı. Savaşlarda ardı ardına gelen yenilgiler ve toprak kayıpları, hem Avrupalı hem de Osmanlı elitlerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun artık eskisi kadar güçlü olmadığı sonucuna varmasına yol açtı. Öyle ki daha 1715 yılında Avusturyalı bir diplomat Kutsal Roma-Avusturya İmparatorluğu'nun askerlerinin hiç zorlanmadan İstanbul'a kadar yürüyebileceğini ve "Türkleri Avrupa'dan defedebileceğini" iddia eder (Roider Jr, 1982: 4-5).

Bu öngörü 1710'lu yıllar için oldukça abartılı olsa da Ali Yaycıoğlu'nun (2021) Rifa'at A. Abou-El-Haj'dan esinlenerek "Karlofça ânı" olarak tanımladığı 1699 antlaşmaları ile başlayan süreçte Osmanlı-Avrupa ilişkilerinin "yeniden tanımlandığı" doğrudur (2021: 12). Bu noktada Osmanlı Devleti artık "hudut güvenliğini öne çıkaran ve hudutların ihlal edilmemesi için devletler arası antlaşmaların önemine atıf yapan başka bir devlete" dönüşmeye başladı (15). Diğer bir ifadeyle on sekizinci yüzyılda ivme kazanacak askerî ve bürokratik ıslahatlardan (ki literatürde bunlar genellikle Türkiye'nin modernleşme veya Batılılaşma tarihi kapsamında çalışılır), Avrupa uluslararası hukuk düzeni *jus publicum Europeum*'un normlarını kabul etmeye kadar uzanan bir yelpazede güvenlik arayışı imparatorluğun son döneminin en belirleyici itici güçlerinden biri olmaya başladı (Özavcı, 2021a: 5).

Osmanlılar, her ne kadar 1770'lere dek siyaseten ve toprak bütünlüğü açısından nispeten istikrarlı bir dönem geçirseler de (Yaycıoğlu, 2021: 54), özellikle 1768-1774 Rus-Osmanlı savaşındaki ağır yenilgi ve sonrasında imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması'nın aşağılayıcı şartları ile Avrupa stratejik düşüncesinde yeniden konumlandırılırlar (Özavcı, 2021a: 28). Bu noktada, Avrupa'nın genel güvenliği için varoluşsal tehditlerden biri olarak görülmeye devam ederler. Ancak bunun sebebi artık Osmanlıların geleneksel anlamda askerî gücü ve yayılmacı-fetihçi ideolojisi değil, aksine siyasal ve askerî görece zayıflığı olur. Bu ne anlama geliyor?

1774 Antlaşması ile Rusya, Kuzey Karadeniz kıyılarında liman sahibi olmuş, Osmanlı savunma hattı için büyük önemi olan Kırım'a özerk statü kazandırmış ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum Ortodoks kilisesinin koruyuculuğunu üstlenmişti. Bu andan itibaren Kraliçe II. Katerina isterse yaklaşık kırk sekiz saat içinde İstanbul'a asker indirebilir ve askerî ve teknolojik güç farkları sayesinde, Avrupa'daki en yakın metropol Viyana'ya daha haber ulaşmadan İstanbul'u

kontrol edip Osmanlı İmparatorluğu'na son verebilirdi. Bu durum, 1810'lardan itibaren Doğu Sorunu diye adlandırılacak sorunsalın çıkış noktasını oluşturur.

Dönemin büyük güçleri Avusturya, Britanya, Fransa, Prusya ve Rusya, Osmanlı İmparatorluğu'nun kısmi ve görece zayıflığında hem bir tehdit hem de bir fırsat görürler. Bu bir fırsattır çünkü Boğazlar, Cezayir ve Süveyş bölgesi gibi imparatorluğun stratejik açıdan önemli bölgelerini ilhak edebilir, ekonomisine nüfuz edebilir ya da imparatorluğu büsbütün dağıtarak yerine uydu devletler kurabilirlerdi. Ancak bu zayıflık aynı zamanda bir tehditti çünkü Avrupa'nın büyük imparatorluklarından birinin, özellikle de Rusya'nın, kısmi ilhak, tamamen parçalanma ya da baskın nüfuz yoluyla Osman İmparatorluğu toprakları üzerinde hâkimiyet kurması durumunda, büyük güçler arasındaki güç dengesi bozulabilirdi. Sömürgelere uzanan ulaşım ve ticaret yollarının Düvel-i Muazzama'dan sadece bir veya ikisinin elinde kalması imparatorluklararası topyekûn bir savaşa yol açabilir ve dünyayı büyük bir yıkıma sürükleyebilirdi. En sade ifadeyle Doğu Sorunu temelde, Osmanlı İmparatorluğu'nun görece zayıflığıyla nasıl başa çıkılacağı sorunsalıdır. Bu sorunsal imparatorluğun son ânına kadar sabit kalsa da, hemen hemen her on yılda sorunsalın bağlamı, aktörleri ve hatta bazen sektörlerinin değiştiğini görürüz. Diğer bir ifadeyle, on sekizinci yüzyılın sonundan itibaren Doğu Sorunu özneler (*intersubjective*) ve sektörler arası (*intersectoral*) bir süreçti (Özavcı, 2021a; 2021b). Farklı dönemlerde farklı anlamlar kazanır ki onu zamanın en karmaşık uluslararası meselelerinden biri yapan da budur (Schroeder, 1986: 6).

Örneğin 1780'lerde karşımıza Rum projesi olarak çıkar. Bu on yılda Rus Çariçesi II. Katerina, Kırım'ı ilhak eder ve aynı zamanda İstanbul'da yeni bir Bizans İmparatorluğu kurmak için Avusturya kralı II. Joseph ile detaylı bir plan hazırlar. Planı, Fransa'yı da yanlarına alarak İngiltere ve Prusya karşısında çoğunluğu oluşturacak bir koalisyon ile Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamak, Mısır'ı Fransa'ya verirken, uzun vadede torunu Konstantin'i İstanbul'da kurulacak uydu devletin başına geçirmektir. Ancak dönemin Fransız Dışişleri Bakanı Charles Gravier de Vergennes (1719-1787), planın Avrupa'da büyük bir savaşa davetiye çıkaracağını iddia ederek Fransa'ya yapılan teklifi reddeder.

Vergennes'in kararının bir diğer sebebi de on sekizinci yüzyıl boyunca Fransa ve Osmanlı İmparatorluğu arasında ciddi ölçüde artan ticaret hacmi ve tarihsel dostluktur. Öyle ki, özellikle Kırım'ın kaybından sonra Sultan III. Selim, Rusları Karadeniz'den çıkarmayı planlarken, Fransızlarla ittifak yapmayı amaçlıyordu. Ancak Vergennes'in ölümü, 1789'daki Fransız İhtilali, 1790'ların sonunda Fransa'nın Avrupa'da sınırları yeniden çizen revizyonist bir güç haline gelmesinden sonra ve bilhassa İtalya'da 1797'de kazandığı zaferleri takiben, Osmanlı-Fransız ilişkilerinin dinamiği on yıl içinde değişiverir.

1798 yazında Napolyon Bonaparte'ın ordusunun o zaman Osmanlı toprağı olan Mısır'ı işgal ettiği haberi İstanbul'a ulaştığında, Topkapı Sarayı'nda Sultan III. Selim öfke kusuyordu. Daha birkaç yıl önce Rusya'ya karşı Fransa ile ittifak

kurmanın hayallerini kurarken, 1799'da Fransa'ya karşı Rusya ve Britanya ile ittifak kurmak zorunda kalmıştı. Ve tam bu esnada tarihte eşine rastlanmamış bir diğer gelişme yaşanır. Osmanlı topraklarını Fransa'dan korumak için Akdeniz'e inen Rus donanması, izleyenlerin şaşkın ve kızgın bakışları altında ilk defa İstanbul Boğazı'ndan geçer. Doğu Sorunu'nun bu dönemecinde, Ruslar, Yedi Adalar'da sultana destek olurken, İngilizler önce Mısır kıyılarında Napolyon'un donanmasını yok ederler. Sultan III. Selim, İngiliz askerinin Mısır'a inmesini hemen istemez. Ancak, 1800 yılında, Osmanlı ordularının Fransızları kendi başlarına Mısır'dan çıkaramayacağı anlaşılınca, İngiliz kara ordusunun desteğini almayı kabul eder. Bu sayede Fransızlar kısa sürede yenilgiye uğratılır, barış yapılır ve Fransız askerleri İngiliz gemileriyle ülkelerine gönderilir. Fakat sultanın korktuğu başına gelir ve 1802 antlaşmasına rağmen bu sefer İngilizler Mısır'dan çıkmak istemezler. En azından, sultana Mısır'da istedikleri rejimi dikte ettirene kadar. Sultan Selim, şimdi de İngilizleri Mısır'dan çıkarmak için Fransızların diplomatik desteğine ihtiyaç duyar (Özavcı, 2021a).

Napolyon savaşları sırasında meydana gelen bu gelişmeler, bugün güvensizlik hafızası diye nitelendirebileceğimiz sürecin gelişiminde önemli rol oynar. Osmanlı elitleri, 1790'larda Polonya ve Venedik gibi devletlerin büyük güçler tarafından yutuluşunu dehşetle izlerler. 1805-1807 yılları arasında, Üçüncü ve Dördüncü Koalisyon Savaşları sırasında birbirine hasım olan Ruslar ve Fransızlar, Osmanlıları savaşa kendi saflarında dahil etmeye çalışırlarken sık sık sultanı ve elçilerini (özellikle Paris'te elçilik yapan Halet Efendi'yi) tehdit ederler. Kararsız Sultan III. Selim, önce Rusya ile ittifaka girer ama daha sonra Austerlitz'den gelen Fransız zaferi haberleri ve Napolyon'un baskılarıyla saf değiştirir.

Bunun üzerine Rusya, Osmanlılara savaş ilan eder ve Rusların müttefiki olan İngiliz donanması, 1807 yılında sultanı korkutmak için İstanbul yakınlarına demir atar, top egzersizi yapar. Hemen akabinde İstanbul'da çıkan isyan ile sultan tahtını yeğeni III. Mustafa'ya bırakmak zorunda kalır. Birkaç hafta sonra Tilsit'te yapılan Rus-Fransız barış görüşmelerinden gelen haberler yine tüyler ürpericidir. Yıllarca Osmanlıları kendi saflarında savaşa sürüklemeye çalışan Napolyon Bonaparte ve Çar Alexander, gizli görüşmelerinde aralarında Osmanlı İmparatorluğu'nun nasıl parçalanması gerektiğini tartışırlar. Ancak özellikle İstanbul'a ne olacağı konusunda anlaşamazlar.

Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığının ve (bugün artık gündelik hayatta sıklıkla duymaya alıştığımız ifadeler olan) devletin bekasının, bağımsızlığının ve toprak bütünlüğünün bir yandan Düvel-i Muazzama tarafından tehdit edilmesinin ve bir yandan da bütün bu öğelerin yine aynı güçlerin desteğine bağımlı olmasının bir ikilem doğurduğu aşikardır. Doğu Sorunu, Osmanlılar için başlı başına ve uzun soluklu bir güvensizlik hafızası teşkil eder ki bu Sevr sendromundan çok daha önce baş gösteren bir sendrom. Son dönem Osmanlı dış (ve zamanla iç) politikasına damga vuran Doğu Sorunu sendromu artık bu noktada,

Osmanlı devletinin varlığının ve toprak bütünlüğünün sürekli bir tehdit altında olduğu kanısı ve korkusu uzun soluklu bir güvensizlik hafızasını biçimlendirir. İmparatorluğun, yeni küresel düzende nasıl konuşlandırılacağı zaman içerisinde hayati bir önem taşımaya başlar.

Tabii bu dikkatli bir küresel sistem okuması da gerektirir. 1815 yılında Viyana Kongresi'nde yukarıda anlattığım yeni küresel emperyal düzen (Viyana düzeni) kurulduğunda, iddia edilenin aksine Osmanlılar kongreden ve yeni düzenden büsbütün dışlanmamıştı. Aslında Osmanlı hükümeti en azından gözlemci olarak kongreye üst düzey bir devlet adamı göndermeleri için davet edilmiş, daha sonra, Düvel-i Muazzama kongrenin son antlaşma metninde Osmanlıların Avrupa'da bulunan topraklarının Avrupa hukuk sistemi tarafından güvence altına alınmasını ve Ruslarla Osmanlılar arasındaki Balkanlar ve Kafkaslar'daki anlaşmazlıklarının, savaş değil yine Düvel-i Muazzamanın arabuluculuğu ile sonuçlandırılmasını teklif etmişlerdir. Ancak başını eski Fransız Elçisi Halet Efendi'nin çektiği Avrupa karşıtı grup, Düvel-i Muazzama'ya itimatsızlıkları sebebiyle her iki teklifin de Osmanlı yönetimi tarafından reddedilmesini Sultan II. Mahmud'a telkin eder ve başarılı olurlar (Özavcı, 2021b).

Doğu Sorunu kavramının tarihte ilk defa bu esnada, Viyana görüşmeleri sırasında Latin Amerika (batı sorunu), İskandinavya (kuzey sorunu) meseleleri ve Polonya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Rusya karşısındaki akıbetleri tartışılırken bu son iki ülkenin durumlarını dile getirmek için kullanılır. Bugün tarihçiler ve sosyal bilimciler, Doğu Sorunu'nu sıklıkla stratejik bağlamda ele alırlar. Ana akım anlatılar, bu sorunu Osmanlı İmparatorluğu'nun bölünmesi, bir bütün olarak kalması veya ortadan kalkmasının yaratacağı güç boşluğunun ne gibi sonuçlar doğuracağı sorusu çerçevesinde değerlendirirler.

Her ne kadar sorunun ortaya çıkışında bu noktalar elbette temel bir rol oynasa da Doğu Sorunu hemen hemen eşzamanlı derinleşir ve Düvel-i Muazzama'nın Osmanlı topraklarında vekil [*Proxy*] savaşlarından, kendi gözetimlerinde özerk ve bağımsız bölgeler oluşturmaya başlamasına veya tarihte eşi görülmemiş hukuki (karma mahkemeler vb.) ve mali (borçlar, Duyun-u Umumiye, tütün rejisi vb.) kontrol mekanizmaları kurmasına kadar farklı sahalarda da vücut bulur. En azından 1790'lardan itibaren ve özellikle 1820'ler ve 1830'ların sonu ve 1860'ların başında Osmanlı İmparatorluğu'nun kademeli olarak küresel liberal ekonomiye açılmasına, yani tekellerin kaldırılmasına ve gümrük vergilerinin yabancı, bilhassa Batılı tüccarlar için ciddi ölçüde düşürülmesine vesile olur.

İmparatorluklararası güvenlik repertuarı

Doğu Sorunu literatürde ve hatta birçok tarihsel aktör tarafından bir Avrupa ya da Batı sorunu olarak görülür. Osmanlı İmparatorluğu bu sorunun öznesi değil, genelde sadece nesnesi olarak değerlendirilir. *Dangerous Gifts*'te, Doğu So-

runu'nun her şeyden önce bir Osmanlı sorunu olduğunu iddia ediyorum. Hem imparatorluk elitleri ve hem de tebaası tarafından da anlamlandırılan ve hatta bazen kendi lehlerine manipüle edilen bir sorundu Doğu Sorunu. Nihayetinde söz konusu olan, imparatorluklarının toprak bütünlüğü ya da varlığını devam ettirmesi veya sayısız ekonomik, mali ve hukuki çıkarlarıydı. Onlarca yıl boyunca Osmanlı devlet adamları, imparatorluklarının küresel emperyal sistemdeki yerini, Venedik ya da Polonya gibi yok olmaya mahkûm değil, aksine ebediyen sürecek bir devlet olarak garanti altına almak isterler. Bu amaçla, Napolyon Savaşları'ndan sonra ilk başta izolasyon politikası izleseler de bunun imparatorluğa güvenden çok güvensizlik getirdiğini kısa sürede anlarlar. 1820'lerin sonundan itibaren, yukarıda bahsettiğim başat emperyal güçlerin güvenlik repertuarlarını neredeyse birebir alıp uygulamaya başlarlar. Burada, 1821 yılında başlayan Yunan Devrimi belirleyici olur.

Devrimin ilk üç yılında, Yunan devrimcilerin tüm ısrarına rağmen Düvel-i Muazzama, hem devrimcilerin Mora'daki Müslüman ve Yahudi halkı katletmesinden dolayı hem de sultan ve tebaası arasına girmek istemedikleri için müdahil olmazlar. Ayrıca 1815'te Fransız revizyonizmine karşı kurulan Viyana düzeni, doğası gereği muhafazakâr ve devrim karşıtıdır. Ancak zaman içinde katliam haberlerinin öğeleri değişir. Osmanlı ve Mısır ordularının Yunan devrimcileri bastırmaya başlaması, Osmanlı topraklarındaki Rum nüfusun toplu katli, Ege üzerinden ticaretin tıkanması ve kamuoyunun baskısıyla 1824 yılında Rusya politikasını değiştirir. Rusya'nın devrime müdahil olması, Britanya'yı da alarma geçirir. Kabaca belirtirsek, Britanya hükümeti, Mora yarımadasında Osmanlı'dan koparılan bir Rus uydu devleti kurulmasından korktuğu gibi Yunanlılara destek olunması için benzer bir kamuoyu baskısıyla karşılaşır (Mazower, 2021). Fransa da bu ikisine Düvel-i Muazzama statüsünü pekiştirmek için katılır. Her ne kadar Avusturya ve Prusya, muhafazakâr Viyana düzenine sadık kalıp, Yunan devrimcilere destek verilmesine karşı çıksa da Rusya, Britanya ve Fransa arasında kurulan isteksiz ittifakı durduramazlar (Özavcı, 2021a).

Bu üç imparatorluk, Sultan II. Mahmud'u Yunanlılara özerklik tanımaya davet ederler. Ancak sultan, kendi tebaasıyla olan ilişkilerine dış güçlerin müdahalesine izin vermek istemediği gibi, devrimin başından beri Ruslar tarafından tertip edildiği kanaatinde olduğundan (ki bugüne kadar yapılan çalışmalar sultanın bu konuda haklı olmadığını gösterir), bu talepleri reddeder. Nihayetinde, Ekim 1827'de Navarin körfezinde karşılaşan Rus-İngiliz-Fransız donanmaları ile Mısır ve Tunus destekli Osmanlı donanması arasındaki çarpışmada Osmanlı donanması imha edilir. Ertesi yıl başlayan Rus-Osmanlı savaşından da ağır bir yenilgiyle çıkan Osmanlılar, 1829 Edirne Antlaşması'yla, Balkanlar ve Kafkaslar'da Ruslarla olan anlaşmazlıklarda Çar Nikola'nın isteklerine boyun eğer. Rus tüccarlarına yeni ayrıcalıklar tanır ve gümrük vergilerini indirirler. 1832'de de Yunanistan'ın bağımsızlığını kabul ederler (Özavcı, 2023).

Burada vurgulamak istediğim nokta, Yunan Devrimi devam ederken çıkan 1828-1829 Rus-Osmanlı savaşı sırasında, işler Osmanlılar için iyi gitmezken, Sultan II. Mahmud'un Avrupa siyasi sisteminin "onaylanmış ve tanınmış" bir parçası olmak için ilk defa başvuruda bulunması (Šedivý, 2013: 44-45). Diğer bir ifadeyle, topraklarının Düvel-i Muazzama tarafından korunmasını talep eder ki bu bir anlamda 1815'te verdiği kararı tersyüz etme girişimidir. Osmanlılar, Viyana düzeninin nasıl işlediğini ve imparatorluklararası güvenlik repertuarlarının dinamiklerini 1827-1828'de çok daha iyi görürler (Özavcı, 2021a: 130). Ancak şu aşamada iş işten geçmiştir. Aynı esnada Britanya Başbakanı Arthur Wellesley (Wellington dükü) artık İstanbul'da yeni bir Yunan imparatorluğu kurmanın zamanının gelip gelmediğini sorgularken, Fransa Başbakanı ve Dışişleri Bakanı Jules August Armand Marie de Polignac (1780-1847) çok daha somut bir plan yapar. Amacı İstanbul'da Hollandalı I. Willem'ı başına getireceği yeni bir krallık kurmaktır (2021a: 129). Osmanlıların talebi değerlendirilmeye bile alınmadan reddedilir.

Tabii diplomasi, çok aktörlü, çok boyutlu ve akışkan bir süreç olduğundan, taraflar kısa ve uzun vadeli çıkarlarına, farklı sektörlerdeki hedeflerine ve küresel şartlara göre her an pozisyon değiştirirler. Bu akışkanlık, 1829 yılında, özellikle kısa vadede Sultan II. Mahmud'un işine yarar. Her ne kadar Osmanlılar, Ruslarla savaştan henüz yeni çıkmış olsalar da Polignac'ın Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalama planlarına karşı çıkan yine Ruslar olur (Bitis, 2006: 358). Bunun sebebi 1829 Edirne Antlaşması'ndaki stratejik ve özellikle ekonomik edinimlerinden sonra Rusya'nın "zayıf komşu" politikasını izlemeye başlamasıdır. Bu andan 1840'ların sonuna kadar Rusların güneydeki temel amacı Osmanlı İmparatorluğu'nun varlığını devam ettirmek ve bir yandan yerine daha güçlü bir siyasal yapının kurulmasını engellemek, diğer yandan da Osmanlıları baskın nüfuz ile kontrol ederek güçlenmelerini önlemektir.

Nitekim 1832 yılında Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da kendi bağımsızlık mücadelesini başlatmasıyla, Osmanlı dünyası imparatorluk çapında bir iç savaşla sarsıldığında, Rusların Sultan II. Mahmud'a ısrarla yardım teklif etmelerinin sebebi de budur. Romanofflar, Osmanlıların tarihsel düşmanı oldukları için, sultan ilk teklifleri reddeder. Ancak Mehmed Ali Paşa'nın ordusu, Osmanlı kuvvetlerini defalarca yenilgiye uğratıp Kütahya'ya kadar geldiğinde, Sultan II. Mahmud kendi tebaasına karşı Düvel-i Muazzama'nın desteğine başvurmak zorunda kalır ki bu yine tarihte ilk kez görülen bir durumdur. Önce Britanya'ya teklif götürür. Olumsuz cevap alınca, 1833 Şubat'ında Rusların desteğini kabul eder.

Medeniyet ve reform

Doğu Sorunu kavramı ilk kez 1810'larda kullanılsa da 1832-1841 yılları arasında süren Mısır krizi sırasında uluslararası literatürde kendine sık sık yer bulma-

ya başlar. Yine aynı dönemde medeniyet mefhumu da özellikle François Guizot'nun Sorbonne'daki 1828-1829 konferanslarının yayımlanmasından sonra siyasal söylemler ve yazılarda sıklıkla yer almaya başlar (Laurent, 1999: 53). Osmanlı elitlerinin bu kavramla tanışması ve benimsemesi aynı döneme denk gelir. Bu bir tesadüf değildir.

Mısır krizi sırasında Paris'te özel elçilik yapan genç Mustafa Reşid Bey (1800-1858), burada Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya özellikle Saint Simoncular ve liberaller tarafından duyulan hayranlık karşısında hayal kırıklığını gizleyemez. Paris'te Mehmed Ali, "Doğu'nun medeni yüzü" ve "Doğu'nun Napolyon'u" olarak tanıtıldığı sırada, Mustafa Reşid karşı kampanyaya başlar. Sübvanse ettiği Jean-Marie Jouannin ve Serge Evans gibi gazeteciler vasıtasıyla, Cezayir ve Mısır meselelerinde Fransız kamuoyunu ve Düvel-i Muazzama'yı Osmanlı saflarına çekmeye çalışır. İstanbul'u Doğu'da medeniyetin gerçek yüzü olarak tanıtmayı amaçlar (Özavcı, 2021a: 186-189).

Mustafa Reşid'in İstanbul'a dönüşünden sonra 1836'da başlayan yeni reform süreci, Mısır krizi, medeniyet kavramı ve nihayetinde Kasım 1839'da ilan edilen ve Tanzimat dönemini başlatan Gülhane Fermanı arasındaki doğrudan ilişki yakın zamana kadar gereğince incelenmemiştir. Bu dönemeçte Doğu'nun medeni yüzü olmak, Mısır karşısında Düvel-i Muazzama'nın desteğini almak için kelimenin tam manasıyla hayati (ve defansif) bir önem taşır. Öyle ki 1839 yılının haziran ayında Osmanlı ordusu Nizip Savaşı'nda yine ağır bir yenilgiye uğrar ve bozulur, Osmanlı donanması İskenderiye'ye kaçırılır, daha Nizip'ten yenilgi haberi gelmeden aynı hafta içinde Sultan II. Mahmud vefat eder ve yerine 16 yaşındaki oğlu Abdülmecid geçer. Osmanlı devletinin bekası yine Düvel-i Muazzama'nın desteğine bağlı kalır.

Tüm bu gelişmeler yaşanırken Paris'te bulunan Mustafa Reşid (1838'de paşa unvanı alır ve hariciye nazırı olur), önce Temmuz 1839'da Fransa hükümetine, bir ay sonra da İngilizlere verdiği bir muhtıra ile Düvel-i Muazzama'nın Mısır krizine müdahalesini talep eder ve müdahalenin ne şekilde yapılması gerektiğini izah eder. Tek bir güç tarafından değil, toplu olarak müdahil olunması gerektiğini, aksi halde 1833'ten beri Rusların yaptığı gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun sadece bir dış güç tarafından baskın nüfuz ile kontrol edileceğini savunur. Kamuoyunun müdahaleyi nasıl karşılayacağını kestiremediğinden, müdahalenin kilit kelimesinin serbestiyet değil, emniyet (güvenlik) olması gerektiğini yazar (Özavcı, 2021a: 202).

Sonunda 1840 yılında İngiltere, Avusturya, Rusya ve Prusya'nın desteğini alan dönemin Osmanlı hükümeti, Fransızlar tarafından son âna kadar desteklenen Mısır ordularını Suriye'de İngiliz ve Avusturya donanmalarının ve askerlerinin yardımıyla geri püskürtmeyi başarır. Ertesi yıl sonlanan Mısır krizi süresince (1832-1841), Osmanlı dünyası tabir-i caizse kabuk değiştirmeye başlar. 1836'dan itibaren reform süreci yine ivme kazandığı gibi, 1838'de İngilizlerle

Mısır karşısında destek almak için imzalanan Balta Limanı Ticaret Antlaşması, Osmanlı topraklarını küresel liberal ekonomiye açar. Birkaç yıl içinde neredeyse bütün Avrupa devletleriyle benzer ticaret antlaşmaları yapılır. 1839 Kasım'ında Mustafa Reşid'in okuduğu Gülhane Fermanı, sultanın tebaasıyla ilişkilerini yeniden tanımlar. Sultan, bütün tebaanın canını, malını, ırzını ve namusunu emniyet altına alma vaadinde bulunur.[3] Buradaki temel amaç devlet adamlarını sultanın neredeyse sınırsız gücü karşısında koruyarak hareket alanlarını açmak olduğu gibi, Osmanlı topraklarında ve özellikle Suriye'de Mehmed Ali Paşa'ya karşı kamunun desteğini kazanmak ve aynı zamanda Mısır karşısında, Düvel-i Muazzama'nın yardımını temin etmektir. Dönemin karar alıcıları, iç güvenliğin, yani Osmanlı tebaasının genel huzuru ve refahını hukuk ve emniyet yoluyla temin etmenin dış güvenliğin önkoşulu olduğunu görürler. Öyle ki on dokuzuncu yüzyıl küresel emperyal düşüncesinde artık medeni statüde olmak, imparatorluklararası güvenlik repertuarının önemli bir parçası haline gelir.

Bütün bu gelişmelerin güvensizlik hafızasının gelişiminde iki önemli rolü vardı. Bunlardan birincisi, devletin bekasının bu sefer nispeten içeriden bir "düşman" tarafından ciddi bir şekilde tehdit edilmesi karşısında yine Düvel-i Muazzama'nın müdahalesine bağımlı kalınması. Diğeri ise kolektif müdahale için yapılan davetle artık önü durdurulamaz bir sürecin başlaması. 1842'de Lübnan'ın ikiye bölünmesinden, 1912-1914'te Ermeniler ve Kürtler arasındaki iç savaşın çözüme ulaştırılmasına kadar uzanan periyotta Düvel-i Muazzama bir grup olarak Osmanlı iç işlerine karışma salahiyetini kendisinde görür. Osmanlı toprakları üzerinde kolektif bir şekilde güvenliği sağlama misyonunu defalarca üstlenirler. Doğu Sorunu, *transemperyal* bir süreç haline gelir.

Bu bir yandan, Düvel-i Muazzama'yı oluşturan imparatorlukların Osmanlı yönetimine duydukları itimatsızlığın sonucuyken, öte yandan ve her şeyden önce kendi emperyal stratejik ve ekonomik çıkarlarının bir gereğidir. Altını çizmem gerekir ki burada söz konusu olan çoğu zaman ortak değil, çatışan çıkarlardır. Örneğin Fransız Dışişleri Bakanı Thouvenel ve Kral III. Napolyon, 1860'ta Suriye'de çıkan iç savaşa müdahale edip Katolik Marunileri, Dürzilerden ve Osmanlı valilerinden korumak istediklerinde, İngiliz Başbakanı Viscount Palmerston son âna kadar müdahale planına karşı çıkar. Temmuz 1860'ta gelen katliam haberleri sonrası artan kamuoyu baskısı karşısında Fransızları durdurmayı başaramayacağını anlayınca, Britanya bölgeye gönderilen komisyona dahil olur. Palmerston'un amacı Fransızların Suriye'de baskın nüfuz kurmalarını engellemektir (Özavcı, 2021a). 1840'tan itibaren hemen hemen her dönemeçte Düvel-i Muazzama'nın toplu olarak müdahalede bulunmalarının ve kararları konferanslar aracılığıyla almalarının belki de en önemli sebebi aralarındaki çıkar ayrılıklarıdır.

Benzer bir durumu ertesi on yılda Kırım Savaşı sırasında ve sonrasında da gö-

3 Esas metin: "... cân ve ırz ve nâmus ve mâl maddelerinden hükm-i şerî iktizâsınca kâffe-i memâlik-i mahrûsemiz ahâlisine taraf-ı şâhânemizden emniyet-i kâmile verilmiş."

rürüz. 1848 yılında Avrupa'da meydana gelen devrimler sırasında Rusya devrimcilere karşı kıtanın jandarması rolünü üstlenirken, Mustafa Reşid Paşa hükümetinin Polonyalı ve Macar devrimci sığınmacıları liberal Britanya ve Fransa'nın da desteğini alarak Avusturya'ya teslim etmemesi karşısında, Saint Petersburg'un zayıf komşu politikası değişmeye başlar. 1850'lerin başında, Çar I. Nikola, hem Britanya hem de Avusturya tarafından karşı çıkılmasına rağmen, yeniden Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalama politikası izler.

1853 yılında başlayan Kırım Savaşı'na Britanya ve Fransa ertesi yıl Osmanlı saflarında dahil olurlar. Bunun sebebi sadece Kral III. Napolyon ve Çar I. Nikola arasındaki şahsi husumet ve Filistin'deki kiliseler hakkında iki imparatorluk arasındaki çıkar çatışmaları değil, aynı zamanda Rusya'nın Düvel-i Muazzama'nın (Avrupa Konseyi'nin) genel onayını almadan revizyonist bir politikaya girişmesidir (Goldfrank, 1994).

Baltık Denizi'nden Pasifik Okyanusu'na kadar büyük bir bölgede meydana gelen çarpışmalar sonunda 700 bine yakın ölüme sebep olan Kırım Savaşı, Rusya'nın ağır yenilgisi ve 25 Şubat 1856'da Paris'te toplanan barış kongresi süreciyle son bulur. Burada reform, medeniyet ve güvenlik arasındaki birleşik ilişki yine karşımıza çıkar. Paris Kongresi başlamadan tam bir hafta önce 18 Şubat 1856'da İstanbul'da ilan edilen Islahat Fermanı, dönemin İngiliz, Fransız ve Avusturya elçileri Stratford Canning, Édouard Antoine Thouvenel ve Anton von Prokesch-Osten'in de dahil olduğu bir komisyon tarafından hazırlanır. 1839 fermanından beri Bab-ı Ali'nin ilan ettiği en önemli siyasi metin olan 1856 fermanı ile sultanın tebaasıyla ilişkileri bir kez daha ancak bu kez çok daha açık ve özellikle Avrupa kamuoyuna yönelik bir dille yeniden tanımlanır. Müslüman ve gayrimüslim nüfus arasında vergi, hak ve görev eşitliğinin Osmanlı İmparatorluğu'nda inşa edilecek yeni yapının kurucu öğeleri arasında olacağı alenen ifade edilir.[4] Burada hedeflenenlerden belki en önemlisi, ertesi hafta başlayacak Paris Kongresi (25 Şubat-30 Mart 1856) öncesinde savaşın çıkış sebeplerinden olan ve Rusya'nın 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile hak kazandığı Rum Ortodoks kilisesini koruma bahanesiyle Osmanlı iç işlerine müdahalesinin önüne geçmektir. Diğer bir ifadeyle, sadece imparatorluklararası ilişkiler açısından bakarsak, 1839 Gülhane fermanı, Mısır krizi sırasında Düvel-i Muazzama'nın desteğini almak için Osmanlı elitleri tarafından yazılan bir reform vaadi iken, 1856 fermanı imzalanacak barış antlaşması öncesinde Rusya'nın diplomatik manevra alanını kapatmak için İngiliz, Fransız, Avusturya elçilerinin ve Osmanlı hükümetinin beraber hazırladığı, yine reform vaat eden ve bunu çok daha net ve cesur bir dille ifade eden bir metin idi. İkisi de Osmanlı İmparatorluğu'nu küresel emperyal düzenin medeni ülkeleri arasında sınıflandırmayı ve bu sayede imparatorluğun güvenliğini garanti altına almayı amaçlar.

4 "Verginin müsavâtı tekâlif-i sairenin müsavâtını mûcib olduğu misillû hukukça olan müsavât dahi vezaifçe olan müsavâtı müstelzim olduğundan..."

Medeniyet ve reform, uzun on dokuzuncu yüzyılda imparatorluklararası ilişkilerin güvenlik repertuarlarının temel söylem ve eylemlerindendi. Osmanlı reformlarının iki mihenk taşı olan 1839 ve 1856 fermanı iddia edilenin aksine dış baskılar ve zorlama sonucu ilan edilmedi. Daha önce de belirtiğim gibi Doğu Sorunu her şeyden önce bir Osmanlı sorunuydu. Bu süreçte reform, imparatorluğun daimî güvenlik arayışının istemli ve doğal bir sonucuydu.

Paris'te iki antlaşma

Islahat Fermanı, en azından kısa vadede ve imparatorluklararası ilişkiler bağlamında istenilen sonucu verdi. 30 Mart 1856'da imzalanan Paris Antlaşması'yla artık taraf devletlerin hiçbirinin Osmanlı devletinin iç işlerine karışmayacağı taahhüt edildi (dokuzuncu madde). Karadeniz'in silahsızlandırılması (on birinci madde), Rusya'nın donanmasını kısa sürede İstanbul'a indirme riskini önlüyordu. Bab-ı Ali'nin Avrupa kamu hukuku ve sisteminin, yani Avrupa Konseyi'nin "avantajlarına katılmasına" karar vererek (yedinci madde) Düvel-i Muazzama, Osmanlı İmparatorluğu'nun "bağımsızlığına ve toprak bütünlüğüne saygı göstermeyi" taahhüt etti. "[B]unun ihlaline yönelik herhangi bir eylemin" genel çıkarlara aykırı olacağını, yani kabul edilemez olduğu ilan edildi (yedinci madde). Bu noktada Avrupa'da da genel kanı artık Doğu Sorunu'nun bittiği yönündedir (Özavcı, 2021a). O dönemde Bab-ı Ali'nin en güçlü iki siması Âli ve Fuad paşaların istediği tam da budur: Osmanlı devletinin toprak bütünlüğünün Düvel-i Muazzama tarafından garanti edilmesi. Artık Osmanlıların muasır medeniyetler arasında sayıldığını düşünürler.

Medeniyet, bu esnada bütün dünyada olduğu gibi, Osmanlı siyasi düşüncesi için de kilit kavramlardan biri haline gelir (Çetinsaya, 2004). Yukarıda de Tocqueville örneğinde gördüğümüz üzere, Fransızların Cezayirlileri alaşağı edişi, İngilizlerin Hindistan'da, Rusların Kafkaslar'da yerel isyanları bastırışı ve Çin'de İkinci Afyon Savaşı gibi emperyal hâkimiyet kurma süreçleri yüz binlerce insanın canına ve malına mal olurken, baskın aktörler bunu medeniyet adına yaptıklarını iddia ederek şiddeti haklı çıkarırlar. Boyunduruk altına alınan yerel halkları medenileştirme, eğitme ve geliştirme ya da "barbarlık"tan kurtarma görevini üstlendiklerini savunurlar. Sözde amaç, bütün dünyayı medeniyetle tanıştırmak ve İngiliz Başbakanı Lord Palmerston'ın iddia ettiği gibi insanoğlunu "daha mutlu, daha bilge, daha iyi" hale getirmektir (Robinson ve Gallagher, 1965: 3). Belki bunu eklemeye gerek yok bile ama bu esnada başat imparatorluklar istisnasız her dönemeçte kendi ekonomik ve siyasi çıkarlarını (bazen yerel halkların canları ve malları pahasına) her şeyin üstünde tutarlar.

Osmanlı devlet adamları, hemen hemen aynı dönemde Japonya'nın da yapmayı hedeflediği gibi, bu çarpık ve istismar üzerine kurulu küresel düzene karşı çıkmak yerine, düzenin bir parçası olurlar. Bu, imparatorluğun bekası ve daimî gü-

venliği için bir zorunluluktur. Ancak Selim Deringil'in gösterdiği gibi aynı elitler Osmanlı tebaasına benzer şekilde kibirli, emperyal bir gözle bakarlar (Deringil, 2003). Bunun, sonraki altmış dört yıllık süreçte, imparatorluğun 1856 Paris Antlaşması'yla elde ettiğini sandığı medeni statü ve daimî güvenlik noktasından, 1920 Ağustos'unda yine Paris'te, Sevr semtinde imzalanan antlaşmayla eşi görülmemiş ölçekte parçalanma noktasına gelmesinde önemli bir rolü vardır.

Özellikle II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) imparatorluk topraklarının eşi görülmemiş seviyede erozyona uğramasının ve 1920'lerde Osmanlı devletinin önce fiilen sonra da hukuken son bulmasının birkaç sayfaya sığdırılamayacak kadar katmanlı ve karmaşık sebepleri var. Ben burada sadece iki noktanın altını çizmek istiyorum. Bunlardan ilki, hem 1839 Gülhane hem de 1856 Islahat Fermanı sonrası dönüşüm sürecinin iç siyasette ilk etapta getirdiği istikrarsızlıktır. Her ne kadar bu periyotta meydana gelen vergi ve toprak reformundan polis ve jandarma teşkilatlarına bürokratik, eğitimsel ve askerî yenilikler, modern Türkiye'yi teşkil edecek birçok yapının kökenlerini oluştursa da bu yapıların doğum süreci oldukça sancılı geçer. 1839 fermanından sonra Akdağ, Niş, Vidin ve Canik'teki vergi isyanlarına Suriye genelinde (Lübnan, Halep, Şam), Musul, Nablus, Cidde, Karadağ, Bosna ve Girit'teki şiddet olayları eşlik eder (Aytekin, 2012). Özellikle 1856 fermanının ilanıyla, fermanın hazırlanış biçimini ve içeriğini kınayan neredeyse tamamı aşırı muhafazakâr –yani körü körüne reform karşıtı olmamakla beraber, reformların yapılış şeklinden hoşnut olmayan ve dini siyasal çıkarları için her fırsatta kullanmaktan çekinmeyen– ve genelde liyakatsiz paşalar ve valilerin elinde (Necip, Selim, Mustafa, Ömer ve Hurşid paşalar gibi), vaat edilen reformlar birçok vilayette neredeyse hiç tatmin edici bir şekilde uygulanmaz.

Hıristiyan tebaaya tanınan hak ve özgürlükler, fermanı dinî ayrıcalıklarına bir tecavüz olarak gören aşırı muhafazakâr Müslüman nüfusta tepkiye, yaygın bir düşmanlığa ve öfkeye yol açar. Hıristiyan tebaa da kendilerine tanınan haklara rağmen, reformların uygulan(a)mamalarından ve askerlik hizmetinden muaf tutulmak için ödemek zorunda kaldıkları ağır vergilerden mustarip olurlar. 1856 ile 1860 arasındaki dört yıllık süreçte Girit, Bosna, Hersek, Arnavutluk ve Karadağ'da bir dizi Hıristiyan isyanı ve karışıklık çıkar. Nablus, Gazze, Halep, Şam ve Cidde'de Müslümanların Hıristiyanlara yönelik saldırıları olur. Fransız ve İngiliz elçileri öldürülür. Ve nihayetinde, her ne kadar yalnızca dört yıl önce, 1856 antlaşmasıyla Düvel-i Muazzama, Osmanlı iç işlerine karışmamayı taahhüt etse de 1860'ta Lübnan'da yeniden baş gösterip on binden fazla insanın ölümüyle sonuçlanan Dürzi-Maruni iç savaşı ve dört bin civarı Hıristiyan'ın ölümüne sebep olan Şam olayları ile yukarıda belirttiğim gibi Osmanlı topraklarında, Fransızların başını çektiği yeni bir askerî dış müdahale gerçekleşir.

Dört yıl içinde meydana gelen gelişmeler ve katliam haberleri, Avrupa kamuoyunun gözünde, Osmanlı İmparatorluğu'nun zaten şüpheyle bakılan (medeni) statüsünü iyice sarsar. Bu durum 1870'lerde Bulgar, 1890'larda da Ermeni

isyanlarının şiddetle bastırılması sırasında yerel halktan on binlerce kişinin öldürülmesiyle hepten kötüye gider. Emperyal şiddet on dokuzuncu yüzyılda bütün dünyada yaygın olmasına rağmen, Osmanlı bağlamında Hıristiyanlara yönelik şiddet 1870'lerin sonundan itibaren imparatorluğun hızla parçalanmasının önünü açar. Yani Doğu Sorunu tam bitti derken yeniden baş gösterir.

Altını çizeceğim ikinci nokta tam da bununla ilgili. Rusya'nın Kırım Savaşı'nda uğradığı ağır hasar, rublenin çöküşü ve hatta Düvel-i Muazzama ve medeni statüsünün sorgulanmaya başlaması (örneğin 1863 Polonya isyanının bastırılışı sırasında Britanya ve Fransa'nın Rusya'ya askerî müdahaleyi düşünmeleri), Rusya'da da sonu 1905 ve 1917 devrimleriyle gelecek yeni bir reform süreci başlatırken, bir taraftan da revizyonist bir dış politikayı tetikler (Anan'ich, Ganeli ve Paneiakh, 1996: 304). Aslında Saint Petersburg, 1856 Paris Antlaşması'nı hiçbir zaman hazmedemez. Daha 1858 yılında Dışişleri Bakanı Alexander Gorçakof (1798-1883) önderliğinde Osmanlı İmparatorluğu'nun "Hıristiyan vilayetlerine bağımsızlık kazandırmak için" somut planlar yapar. Britanya ve Avusturya karşısında Avrupa Konseyi'nde çoğunluğu ve böylece genel onay almak için, Fransa ve Prusya'ya plana dahil olmaları için teklif götürürler. Fransa, teklife uzun vadede olumlu baksa da III. Napolyon'un kısa vadede hedefi İtalya'dır. Prusya Dışişleri Bakanı Baron Schleinitz ise planın Avrupa'da yeni bir savaşa yol açacağını düşünür ve teklifi reddeder (Özavcı, 2021a).

Ancak Gorçakof'un planı uzun solukludur. Rusya, önce Bosna ve Hersek'te 1860'taki karışıklıklara müdahil olur. 1876 Bulgar isyanından sonra takındığı politikayla da Bab-ı Ali'nin Avrupa kamuoyunda en zayıf olduğu bir noktada, Osmanlıları yeni bir savaşa zorlar. 1877-1878 savaşı sonunda, Rus politikası meyvelerini verir. 13 Temmuz 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması'yla Romanya, Sırbistan ve Karadağ'a bağımsızlık tanınırken, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Bosna ve Hersek vilayetlerini süresiz yönetmeye başlar (Yasamee, 2011: 57). Bulgaristan'a özerklik verilir. Kısaca, aşırı muhafazakâr halk ve paşalar, Balkanlar'da artan milliyetçilik ve özellikle Rus dış politikası arasında kalan Osmanlı elitlerinin bir türlü çözemediği reform problemi, Birinci Dünya Savaşı'na kadar yeni isyanlara, iç savaşlara ve dış müdahalelere sebep olur.

1870'lerin sonunda Safvet ve Hayreddin paşalar gibi II. Abdülhamid döneminin önde gelen siyaset adamları iç reformu imparatorluğun Düvel-i Muazzama nezdindeki güvenilirliğinin anahtarı olduğunu ve bu güvenilirliğin Osmanlıların güvenliği için de hayati önem taşıdığını savunurlar (67). Fakat 1882'de Almanya, İtalya ve Avusturya-Macaristan arasında kurulan Üçlü İttifak ile Düvel-i Muazzama arasında başlayan gruplaşma süreci, bu dönemeçte Osmanlı dış politikasının hareket alanını kısıtlar. Duayen tarihçi Feroze Yasamee'nin çalışmalarında gördüğümüz üzere Sultan II. Abdülhamid, Avrupa'da barışın, Osmanlı toprak bütünlüğü için önemli olduğuna inanır. Ne Üçlü İttifak'a ne de 1907'de Britanya, Fransa ve Rusya arasında kurulacak Üçlü İtilaf'a dahil olmak istemez

ki burada amacı bu gruplardan herhangi birinin baskın nüfuzu altında kalmamaktır (76) – en azından stratejik bağlamda.

İç politikada ise Sultan Abdülhamid, on sekizinci yüzyılın sonundan beri hâkim olan imparatorluğun güvenliği ve toprak bütünlüğü için (1830'lardan itibaren özellikle gayrimüslim nüfusa yönelik) genel reform anlayışından çok, "Müslüman unsura güvenme ve Hıristiyan ayrılıkçılığını ve Avrupa müdahaleciliğini kolaylaştırabilecek her türlü reforma ... direnme politikası" izler (76). 1878 Berlin Antlaşması'nın altmış birinci maddesi bilhassa "Ermenilerin yaşadığı vilayetlerde yerel gereksinimlerin gerektirdiği iyileştirme ve reformları geciktirmeksizin gerçekleştirmeyi" vaat etmesine rağmen, bu vaatler yerine getirilmez. Yeni çalışmasında İlkay Yılmaz'ın açıkladığı gibi, akabinde özellikle Doğu Anadolu'da çıkan Ermeni isyanlarının bastırılışı sırasında Osmanlılar, Rusların Fransızlardan esinlenerek Kafkaslar'da uyguladığı (iç) kolonileşme yöntemlerini bilinçli olarak kullanmaya başlarlar (Yılmaz, 2023). Burada söz konusu olan sadece şiddet teknolojilerinin bulaşıcılığı[5] değil, uzun on dokuzuncu yüzyılda meydana gelen repertuarların artık bir güvenlik kültürüne dönüşmesidir (De Graaf, 2020; Özavcı, 2021a). Yani bu repertuarların dost ve düşman arasında neredeyse değişmez çizgiler çeken, açık bir tehdit tanımlama, etkisizleştirme ve çıkar değerlendirmesi süreci haline gelmesidir. 1890'lardan itibaren Doğu Sorunu, sık sık Ermeni reformu meselesi etrafında şekillenir ki bu konu yeni dış müdahalelere, iç karışıklıklara ve nihayetinde eşine rastlanmamış şiddet politikalarına vesile olur.

Bu esnada on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğine ve yirminci yüzyılın başına damgasını vuran ve dünyayı hızla savaşa sürükleyecek yüksek emperyalizm çağı başlar. Hindiçin'den Fas ve Orta ve Güney Amerika'ya kadar uzanan yelpazede iki gruba bölünmüş Düvel-i Muazzama arasındaki imparatorluklararası rekabet ve emperyal işgaller, eşi görülmemiş bir seviyeye ulaşır. 1880'lerden itibaren Düvel-i Muazzama neredeyse bütün Afrika kıtasını hızla sömürgeleştirir. 1880'de %80'i bağımsız olan Afrika ülkeleri arasında, 1914 yılına gelindiğinde sadece iki ülke (Etiyopya ve Liberya) bağımsızlığını korumaya nispeten devam eder (Minawi, 2016: 5). 1881'de Fransa, Osmanlı Tunus'unu topraklarına katar. 1882'de Britanya, Mısır'ı işgal eder. Ve nihayet 1911'de İtalya'nın Libya'yı işgaliyle, Osmanlı devletinin sonunu getirecek uzun bir savaş dönemi başlar.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'na İttifak kuvvetlerine yanında girmesiyle Rusya, İngiltere ve Fransa tarihte ilk kez aralarında anlaşarak (1915 İstanbul Antlaşması) Osmanlı İmparatorluğu'nu büsbütün parçalamayı planlarlar. 1916 yılında Sykes-Picot anlaşmasıyla Britanya ve Fransa, imparatorluğun Arap nüfusunun yoğun olduğu topraklarını kendi aralarında paylaşırlar. 1917 Bolşevik devrimi sonrası Rusların savaştan çekilmesiyle ilk antlaşma bozulur. Savaş sonunda da Sykes-Picot anlaşması, 1920 yılının nisan ayında İtalya, Britanya ve Fransa tarafından San Remo'da stratejik ve ekonomik çıkarlara göre

5 Bu noktaya dikkatimi çektiği için İlker Aytürk'e teşekkürü borç bilirim.

revize edilir. Suriye'de kuracakları manda rejimi ve İngiliz, Hollanda ve Almanya sermayeli Türk Petrol Şirketi'nin Almanlara ait olan %25'lik hissesinin kendilerine verilmesi karşılığında Fransızlar, Musul ve Kerkük bölgesini Britanya'ya bırakırlar (Conlin, 2019; 2020). San Remo'da alınan kararlar, dört ay sonra Paris'in Sevr semtinde, bir porselen fabrikasında Osmanlılara dikte edilir.

Bu bizi makalenin başında sorduğumuz soruya getiriyor: Bütün bu tarihsel veriler karşısında, Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta belirttiği gibi gerçekten de yüzyıllardan beri hazırlanmakta olan büyük bir suikasttan söz edebilir miyiz? Bu soruyu yukarıda açıkladığım Doğu Sorunu kapsamında ve güvenlik tarihi merceğiyle cevapladığımızda karşımıza Mustafa Kemal'in iddia ettiğinden biraz daha farklı bir sonuç çıkıyor. Bunu, Türkiye'nin yakın tarihinde Lozan ânı diye nitelendirebileceğimiz dönemeçte ve sonrasındaki gelişmelere dönerek açıklamaya çalışacağım.

Bir imparatorluğun otopsisi: Lozan ânı

10 Ağustos 1920'de İtilaf devletleri ve Osmanlı hükümeti arasında imzalanan Sevr Antlaşması, 1914-1918 savaşından mağlup çıkan güçlerden Almanya'yla Versay'da, Avusturya'yla Saint-Germain'de, Bulgaristan'la Neuilly'de ve Macaristan'la Trianon'da imzalanan antlaşmalarının Osmanlı ayağıdır. Bütün bu antlaşmalar ismini Paris'in farklı semtlerinden alırlar. Hepsi savaşta mağlup olan İttifak kuvvetleri için aşağılayıcı maddeler içerir. Ve hepsi savaştan mağlup çıkan ülkelerin siyasi ruhlarında derin yaralar açar.

Sevr Antlaşması'yla bir zamanların kıtalararası imparatorluğundan geriye Anadolu'da sadece küçük bir ülke kalır. Yabancı, çoğunlukla Batılı ticaret adamlarına tanınan ticari ve yasal ayrıcalıklar olan kapitülasyonlar, Birinci Dünya Savaşı sırasında İttihatçı hükümet tarafından ilga edilmesine rağmen, İtilaf Devletleri tarafından yeniden yürürlüğe konulur. Boğazlar uluslararası bir komisyonun kontrolüne geçerken, İstanbul da İtilaf devletlerinin denetimine verilir. Suriye, Irak, Filistin ve Mavera-i Ürdün'de stratejik hesaplar ve bölgenin ipekten petrole kadar uzanan zengin kaynaklarını kontrol etmek için Fransız ve İngiliz mandaları kurulur. Britanya, imparatorluğunu Doğu Akdeniz'e getirir. İstanbul'u imparatorluğun bir parçası yapmayı planlar (Goldstein, 2023).

İtilaf devletleri açısından Sevr, bir anlamda Doğu Sorunu'nun sonunu teşkil eder çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun görece zayıflığıyla nasıl başa çıkılacağı sorunsalı, sultanın imparatorluğuna resmen olmasa da fiilen son verilerek çözülmüştür. Artık Türkler başka hiçbir Müslüman veya gayrimüslim topluluğa hükmedemeyeceklerdir. Sevr ile Yunanistan'a Batı Anadolu'da toprak, Ermenilere Doğu Anadolu'da, Kürtlere de bir yıl içinde ve Milletler Cemiyeti'nin gözetiminde kendi bağımsız devletlerini kurma sözü verilir. Türk ordusu, bu yeni oluşumlara tehdit oluşturmaması için sadece 50 bin askerle sınırlandırılır.

Türkiye açısından Sevr, on yıllardır pekişmekte olan güvensizlik hafızasının en uç safhalarından birini teşkil eder. Her ne kadar Sultan VI. Mehmed'in temsilcileri antlaşmayı imzalasa da sultan veya dağıtılan Osmanlı meclisi Sevr'e hiçbir zaman onay (*ratification*) vermez. Diğer dört barış anlaşmasının aksine Sevr aslında "kısmen" ölü doğar. Carolin Liebisch-Gümüş ve Alp Yenen'in gösterdiği gibi savaş sonrası bağımsızlık mücadelesi sadece yeni kurulan Ankara hükümeti tarafından değil, aynı zamanda diasporadaki Enver Paşa'dan, Sultanzade Mehmed Sabahaddin'e kadar eski İttihatçılar, Jön Türkler ve sivil toplum örgütleri tarafından da sürdürülür (Liebisch-Gümüş ve Yenen, 2022).

Kurtuluş Savaşı'nın Bolşeviklerin desteğiyle Mustafa Kemal Paşa'nın zaferiyle sonuçlanmasının akabinde Britanya, Fransa ve İtalya için Doğu Sorunu bir anlamda tekrar hortlar. Ancak Lozan'da toplanacak olan barış konferansı başlamadan üç hafta önce Ankara hükümeti tarafından saltanatın kaldırılmasıyla Osmanlı devleti resmen tarihe karışır. Lozan'daki görüşmeler bir bakıma bir imparatorluğun otopsisini, Doğu Sorunu'nun da başkalaşımını teşkil eder.

20 Kasım 1922'de Casino de Montbenon'da, İsviçre Cumhurbaşkanı Robert Haab'ın açılış konuşmasıyla başlayan Lozan Yakın Doğu Barış Konferansı altı ay sürer. Diplomatik pazarlıkların başta kapitülasyonlar konusunda çıkmaza girdiği 4 Şubat ile 23 Nisan 1923 arasında iki buçuk aylık bir ara verilir. Müzakereler üç komisyon aracılığıyla yürütülür. Birincisi, "Sınırlar ve Askerî Sorunlar", ikincisi "Yabancılar Rejimi" ve üçüncüsü "Ekonomik ve Mali Sorunlar"a bakar. Çeşitli alt komisyonlar, ayrıntıları araştırmak ve sözleşme, protokol ve deklarasyonların taslağını hazırlamakla görevlendirilir. Bu alt komisyonların hazırladıkları raporlar başlı başına birer tarih anlatısı olup, retrospektif bir gözle bir zamanların devasa imparatorluğunun âdeta nasıl çöktüğünü ve nasıl birleşenlerine ayrılacağını belgeler. 1918 yılında £209.944.588'yi bulan Osmanlı borçlarının imparatorluktan ayrılan ülkeler arasında paylaştırılmasından (bu konuda Lozan'da tam bir çözüme ulaşılamaz ve anlaşmazlıklar ancak 1928'de hallolur), sınırların, karma mahkemelerin ve kapitülasyonların akıbetine kadar birçok konu alt komisyonlarda tek tek tartışılır. Toplamda on yedi protokol hazırlanır ve son gün (24 Temmuz 1923) yüz kırk üç maddelik barış anlaşması, Lozan Üniversitesi'nin ana salonunda imzalanır.

Konferans sırasında birçok ünlü isim de Lozan'da boy gösterir. Benito Mussolini, İtalya'da darbeyle başa geçtikten bir ay sonra Lozan'a gelip, ilk diplomatik bağlantılarını yapar. Tarihteki ilk resmî kadın diplomatlardan biri olan Bulgar Nadejda Stanchova, Bulgaristan'ın Dedeağaç'ta, Ege Denizi'ne açılan bir limanı olması için verdiği mücadeleye katılır. Bu esnada genç Ernest Hemingway de Lozan'dadır. O zamanlar Paris'te *Toronto Star* gazetesi için çalışan ünlü Amerikalı yazar, üç hafta boyunca konferansta gözlemler yapar ve daha sonra "They All Made Peace - What is Peace?" ["Hepsi Barış Yaptılar - Peki Barış Ne Demek?"] başlıklı bir şiir yazar.

Bu aynı zamanda meslektaşım Jonathan Conlin ile birlikte editörlüğünü yaptığım, bu yıl çıkan Lozan'la ilgili derleme kitabın da başlığı (Conlin ve Özavcı, 2023). Kitabın giriş bölümünde Hemingway'in sorduğu o basit soruyu biz de soruyoruz: 1922-1923'te Yakın Doğu'da barış ne anlama geliyordu? Geçmişle bir hesaplaşma mı yoksa yüzü geleceğe dönük yeni bir küresel düzen kurma çabası mı? Ya da Martin Luther King Jr'ın bir zamanlar sorduğu gibi, barış yalnızca "tansiyonun ortadan kaldırılması" mı yoksa "adaletin yerine getirilmesi" mi demekti? Konferansın pek çok katılımcısı, müzakere masalarında oturanlar ya da resmî akreditasyon verilmeyen ama yine de seslerini duyurmak için gayri resmî olarak Lozan'da bulunanlardan hemen hepsinin bu sorulara yanıtları farklıydı. Lozan, tıpkı Doğu Sorunu'nun her ânı gibi öznelerarası bir paralaksı. İtilaf devletleri ile savaştan mağlup çıkan İttifak devletleri arasında savaş sonrası yapılan diğer tüm barış anlaşmalarından farklı olmasının tek nedeni aralarında bugüne kadar süren yegâne antlaşma olması değildir. Burada yer kısıtlığından değinemeyeceğim diğer sebeplerin yanı sıra, 1914-1918 Büyük Savaşı'nın galipleri ile 1919-1922 savaşının galibi olan Türkiye arasında müzakere edilip imzalandığı için de sıradışıydı Lozan.

Lozan bir galipler barışıdır. Müzakereler devam ederken hem İngiliz askerleri hem de Türk orduları bir anlamda hâlâ daha cephededir. Ancak tarafların yıllarca süren çarpışmalardan sonra daha fazla savaşa takati kalmadığından, sadece Türklere değil, aynı zamanda Ankara hükümetinin de İtilaf devletlerine tanıdığı bir af ânıdır aynı zamanda. Daimî güvenlik arayışının bir dönüm noktası, Doğu Sorunu'nun da yeniden tanımlandığı an. Lozan'da Ankara delegasyonu, Düvel-i Muazzama'nın Osmanlı topraklarına bir asırdan fazla süren işgallerinin, toprak ilhaklarının, kapitülasyonların ve Duyun-u Umumiye gibi uluslararası mali kuruluşlar aracılığıyla da tesis edilen baskın nüfuz sistemlerinin tekrarlanmasını ve devamlılığını önleyecek bir yapı oluşturmayı amaçlar. Doğu Sorunu'nu kökten çözmeye çalışırlar. Boğazların uluslararası bir komisyon tarafından denetlenmesi protokolü hariç, Temmuz 1923 antlaşmasının birçok maddesi ve protokolü, Türkiye'nin iç işlerine müdahalelerin önüne geçmeye yöneliktir. İsmet Paşa'nın müzakerelerde İngiliz Dışişleri Bakanı George Nathaniel Curzon'u usandıran bağımsızlık vurgusunun ana sebeplerinden biri budur. Yine aynı şekilde Anadolu'daki yaklaşık bir milyon Rum'un Yunanistan'a ve Yunanistan'daki 500 bin civarı Müslüman'ın (hazırlanan protokolde Türk kelimesi kullanılır) Türkiye'ye zorla göçtüren nüfus mübadelesi bu iki halkın güvenliğini sağlamak olduğu gibi, dış müdahalelerin önüne geçmeyi de amaçlar. Ancak, Michael Mann'ın da belirttiği gibi mübadele aslında bir etnik temizlik yöntemiydi (Mann, 2004) – hukuki düzleme oturtulmuş bir etnik temizlik. Tüm emperyal düzenler gibi Lozan'da oluşturulan düzende de yeni aidiyet, vatandaşlık ve yabancılık kimlikleri üretir. Aytek Soner Alpan'ın çalışmalarından öğrendiğimiz üzere, yerlerinden zorla edilen mübadiller yeni yurtlarında en azından ilk başta pek de hoş karşılanmazlar (Alpan, 2012). Uzun süren zorluklardan sonra yeni ülkelerine uyum sağlamaya başlarlar.

Tabii bu af ânı iki taraflıydı. Lozan'dan önceki on yıl içinde Osmanlı topraklarındaki Hıristiyan nüfusa, bilhassa Ermenilere, Süryanilere ve Rumlara yönelik kitlesel şiddetin sorumlularının yargılanması konusu, Sevr'de kabul edilse de Atatürk'ün *Nutuk*'ta belirttiği ve aşağıda açıklayacağım gibi Lozan'daki resmî görüşmelerde bahsettirilmez. Maliye Nazırı Mehmed Cavid Bey günlüklerinde 1915'te Ermeniler için "bütün bir kavmin ... mevcudiyet-i hayâtiyesini imhaya" kalkışıldığını yazar: "Şehir haricine çıkan kadınları, çocukları, ihtiyarları dağ başında, göl kenarlarında boğmayı kabul etmek için nasıl bir vicdana sahip olmalı!" (Mehmed Cavid Bey, 2015: 135-136; Özavcı, 2015).

Polonyalı avukat ve aktivist Raphael Lemkin, 1940'larda soykırım kelimesini türetirken, İkinci Dünya Savaşı sırasında Yahudilerin Naziler tarafından katli kadar, Britanya, Fransa ve diğer imparatorlukların alaşağı ettikleri yerel halkları kısmen de olsa yok etmelerinden ve bilhassa 1910'lardan itibaren Anadolu'daki Ermeni ve Süryani nüfusunun önemli ölçüde imhasına sebep olan gelişmelerden de yola çıkar. Soykırım kavramı, bu heterojen imha süreçlerini toplu olarak betimlemeyip hukuken savaş suçu olarak nitelendirilmelerini ve böylece tekrarlanmalarının önüne geçmeyi amaçlar (Moses, 2010). Lerna Ekmekçioğlu'nun (2023) yeni çalışmasında anlattığı gibi resmî akreditasyon verilmese de Lozan'da Gabriel Noradungian ve Avedis Aharonian tarafından temsil edilen bir Ermeni delegasyonu da vardı. Noradungian ve Aharonian, Amerikalıların ve kısmen Britanya'nın desteğiyle Ermeni meselesini konferansın gündemine getirmeyi amaçladı. Doğu ve Güney Anadolu'da, bir Ermeni yurdu kurarak, tehcirden ve toplu imhalardan kurtulanların topraklarına geri dönmelerini talep ediyorlardı. Ancak İsmet Paşa önderliğindeki Türk heyeti için Anadolu'da bir Ermeni yurdu kırmızı çizgilerden biriydi. Zaten Ankara hükümetinin Lozan'daki heyetine verdiği ilk talimat da buydu: Anadolu'da bir "Ermeni Yurdu söz konusu olamaz, olursa görüşmeler kesilir" (Şimşir, 1990: XIV).

Birkaç ay sonra da Amerikan heyeti, Ermeni taleplerine desteğini çekti. Karşılığında, Amerika, Ortadoğu petrol endüstrisine bir daha çıkmamak üzere girme fırsatı buldu. Müzakereler sırasında, Ankara hükümeti, Amerikan çıkarlarını İngilizlere karşı bir koz olarak kullanır. Amerikalılara petrol arama ve çıkarma imtiyazı vererek, Musul konusunda Britanya'nın elini bağlamaya çalıştıkları gibi Ermenilere desteklerini de yeniden gözden geçirmelerini sağlarlar (Patrick, 2023). Britanya açısından düğüm, 1920'li yıllarda Irak petrollerini kontrol edecek ve 1929'da adı Irak Petrol Şirketi olarak değiştirilen Türk Petrol Şirketi'ne %25 hisse ile Amerikalıların da dahil olmasıyla çözülür. Kısaca, bilhassa 1910'ların ortasından beri meydana gelen emperyal ve milliyetçi şiddet 1922-1923'te hasıraltı edilir.

Özetle, 1920'lerde, Lozan'da ve hemen sonrasında, Osmanlı sonrası topraklarda yeni bir emperyal düzen kurulur (Conlin ve Özavcı, 2023). Osmanlı İmparatorluğu'nun fiilen ve hukuken sona ermesi ve (1923'te çözüme ulaştırılamayan borçlar, Boğazlar, Musul ve Hatay konuları hariç) bileşenlerine ayrılmasıyla Doğu

Sorunu belki sona erer. Ancak artık Amerikalıların da katılımıyla bugün de devam eden Ortadoğu sorunu haline gelmeye başlar. Bu yeni düzende, Arap dünyasının büyük bölümü İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar İngiliz ve Fransız mandaları altında kalmaya devam eder ki bu aslında Sykes-Picot, San Remo ve Sevr antlaşmalarının bir uzantısıdır. Özellikle belirtmem gerekir ki Ortadoğu'nun petrol kaynakları zaman içinde bugün İngilizcede "Big Oil" (büyük petrol) diye bilinen *British Petrolum* (BP), *Shell*, *Compagnie française des pétroles* (bugünkü *Total*), *Near East Development Corporation* (*Exxon Mobil*) gibi şirketlerin eline geçer ki 1970'lerde millileştirilen Irak petrollerini 2003 yılındaki işgal sonrası yine bu şirketler ya da bunların uzantıları 2010'ların ortalarına kadar kontrol eder. Ekonomik adaletsizlik, siyasi istikrarsızlık, bir lidere tapma, asker nüfuzu ve otoriterlik hemen hemen Ortadoğu'daki bütün ülkelerin temel özelliği haline gelir.

1923 barışı, Lozan'da susturulan ya da sesleri duyulmayan bir kısım Suriyeli, Filistinli, Mısırlı, Ermeni ve Kürtler için Woodrow Wilson'ın self-determinasyon (kendi kaderini tayin) ilkesini reddeder. Onlar için, Lozan barışı topraklarına dönmek, sınırlarını belirlemek ya da (tam) bağımsızlıklarını elde etmek için son umutların bu noktada kaybı anlamına gelir.

Ekim 1923'te ilan edilecek yeni Cumhuriyet'e gelince karşımıza çıkan sorulardan biri, acaba Lozan'da Boğazlar dışında neredeyse hemen her konuda tescillenen bağımsızlık ve Britanya ve Fransa'yı tatmin eden yeni emperyal düzen ile artık Doğu Sorunu'nun beraberinde getirdiği güvensizlik hafızasının sonunun gelip gelmediğidir. Makalenin başında değindiğim, Mustafa Kemal'in 1926 yılında "büyük bir suikast" ifadesinin arkasındaki temel soru aslında tam da budur. Bu iddia aslında hem doğru ama daha çok gerçek dışıdır.

Bu iddia doğruydu çünkü Doğu Sorunu, yani Osmanlı İmparatorluğu'nun görece zayıflığıyla nasıl başa çıkılacağı sorunsalı, on sekizinci yüzyıldan beri gerçekten de Düvel-i Muazzama tarafından defalarca imparatorluğu parçalama planlarına vesile olur. Ancak bu tarihsel olguya rağmen aslında Mustafa Kemal'in iddiasının aksine bir değil, birçok komplo tasarlanmış, hayata geçirilmeye çalışılmış ve hemen hemen her defasında bir veya diğer birincil emperyal güç tarafından engellenmiştir. Doğu Sorunu, Osmanlılar için daimî bir güvenlik arayışını teşkil etse de başlı başına trans-emperyal, sektörlerarası ve parçalı bir süreçtir (Özavcı, 2021a). Sayıları ve isimleri zamanla değişen Düvel-i Muazzama'nın ve sivil aktörlerin çıkarlarında hemen hemen hiçbir zaman bütünlük ve çoğu zaman da süreklilik olmaz. Politikalarını dönemin şartlarına göre ve son iki yüz yıl süresince birbiriyle çatışan çıkarları sebebiyle sık sık değiştirirler. Tıpkı Sevr'den Lozan'a giden süreçte Mustafa Kemal'in Bolşeviklerin desteğiyle kazandığı hayati askerî zaferler sonrasında Lozan'da yeni bir emperyal düzen kurarken yaptıkları gibi.

Ancak Atatürk'ün *Nutuk*'ta söyledikleri ve özellikle bugün Lozan masasının yanında yer verilen alıntı, Osmanlı elitlerinin özellikle Doğu Sorunu süresince tecrübe ettikleri güvensizlik hafızasının ve daimî güvenlik arayışının bir anlam-

da nasıl Cumhuriyet ile devam ettiğini de özetler. Atatürk'e göre Lozan ile (aslında hiç olmayan) büyük bir komplo sonuçsuz kalmıştır. Lozan, "Osmanlı tarihinde benzeri görülmemiş bir siyasi zafer eseridir" (Mustafa Kemal, 2015: 582).

Ankara'ya gönderilen heyete verilen on dört maddelik talimatın yarısından fazlasına ve özellikle hükümetin kırmızı çizgileri olan Ermeni yurdu, kapitülasyonlar, azınlıklar ve yabancı kuruluşlar konusunda istediklerini alması açısından Lozan belki Mustafa Kemal Paşa hükümeti gözünden siyasi bir zafer olarak nitelendirilebilir. Ancak, tarihsel bağlamında düşünüldüğünde görüyoruz ki, zafer aslında masada değil, 1922'de cephede kazanılmıştır. Lozan bir al-ver sürecidir. Neredeyse kazançlar kadar ödünler de verildiği ve verilmesi gerektiği için bugüne kadar sürer: Versay ve Sevr'in aksine, Lozan'ın galipler masasında sonuçta kimsenin onuru hunharca kırılmadığı için. Tabii masada kendine yer bulamayanların yaşadıkları hayal kırıklığını burada ayrı tutmak gerekir ki 1910'larda Ermenilerin büsbütün olmasa da toplu sürgün ve imhasının kurumsal inkârından dönemin başbakanı Hüseyin Rauf'un deyimiyle "Kürdistan meselesinin başlamasına" (3 Mayıs 1923) kadar bugüne dek bir türlü kabuk tutmayan birçok yara daha o yıllarda açılır (Şimşir, 1994: 262).

Lozan ânı maalesef başından beri üstünkörü siyasal kalıplar çerçevesinde, zafer ve hezimet arasında gidip gelen oldukça sığ, aşırı milliyetçi ve işgüzar bir eksende tartışılagelir. Başından beri güvensizlik hafızasını kendi çıkarları için manipüle eden sayısız komplo teorisine konu olur: Lozan'ın büyük bir suikastın sonu ya da "bin yıllık bir hesaplaşma" olduğu iddialarından tutun (Güler, 2017), 1950'lerde Nazi yanlısı, antisemitist yazar Cevat Rıfat Atilhan ve milliyetçi İslâmcı şair Necip Fazıl Kısakürek'in ortaya attığı gibi Lozan'ın Hahambaşı Haim Nahum tarafından planlandığı, yüz yıl süreceği ve gizli maddelerinin olduğu palavralarına kadar (Çetinsaya, 2023). Kadir Mısırlıoğlu'nun Lozan'ın aslında bir hezimet olduğu iddiaları ve Recep Tayyip Erdoğan'ın yakın zamandaki "Tarihte bize ne yaptılar, 1920'de bize Sevr'i gösterdiler, 1923'te Lozan'a bizi razı ettiler, birileri de bize Lozan'ı zafer diye yutturmaya çalıştılar," ifadeleri de yine aynı tarihsel gerçeklikten kopuk ve tarihsel işgüzarlığın ürünleridir.

Doğu Sorunu'nun berkittiği ve kökenleri Sevr sendromundan çok daha öncesine giden güvensizlik hafızası ve daimî güvenlik arayışı Lozan'la son bulmaz. Şiddet bazlı emperyal güvenlik repertuarları, Şükrü Kaya gibi imparatorluğun 1910'lardaki tehcir ve imha politikalarının ikinci adamı ve Cumhuriyet tarihinin en uzun süreli içişleri bakanı olan isimler tarafından başından beri uygulanmaya devam eder (Üngör, 2011). Muhalif grupları bastırmaya, etkisizleştirmeye ya da ifnaya odaklanan bu repertuarlar, tıpkı emperyal sistemler ve Doğu Sorunu örneğinde gördüğümüz üzere, kısır bir döngü ve paradoks oluşturur (Özavcı, 2021a). Toplumsal barışı, insancıllığı ve aidiyeti değil, güvensizliği, şiddeti ve karşıtlıkları tetikler.

"Büyük suikasttan" "faiz lobisine" ortaya atılan sayısız komplo teorileri ve güvensizlik hafızasının siyasal çıkarlar uğruna manipüle edilmesi, aşırı milliyetçiliği ve/veya aşırı muhafazakârlığı karşılıklı olarak besleyegelir ki sanıyorum Türkiye'de siyasal kültürün önemli ölçüde bu eğilimler etrafında şekillenmesinin sebeplerinden biri de budur. Bu çatışmacı kültürün uzun vadede oluşumunu anlamak ve açıklamak için, Türkiye'nin yakın tarihini artık ağırlıklı olarak modernleşme ya da Batılılaşma gibi referans noktası sorunlu paradigmalarla değil, güvenlik arayışı (ve bunun manipülasyonu) gibi daha müşahhas ve çok katmanlı vektörler ışığında da incelememiz gerektiğini düşünüyorum.

KAYNAKÇA

Alpan, A.S. (2012) "But the Memory Remains: History, Memory and the 1923 Greco-Turkish Population Exchange", *The Historical Review/La Revue Historique*, 9: 199-232.

Anan'ich, B.V., Ganeli, R.S. ve Paneiakh, V.M. (1996), *Vlas'I reform: ot samoderzhanviaa k sovetkoi Rossii*, Dmitrii Bulanin, Moskova.

ANSSR. (1937) *Kolonial'naia politika Rossikogo tsarizma v Azerbaidzhane v 20-60 gg. xix v*, II, Ak Nauk SSR, Moskova.

Aytekin, A. (2012) "Peasant Protest in the Late Ottoman Empire: Moral Economy, Revolt, and the *Tanzimat* Reforms", *International Review of Social History*, 57(2): 191-227.

Bell, D. (2011) "Empire and Imperialism" Gregory Claeys ve Gareth S. Jones (der.) *The Cambridge History of Nineteenth Century Political Thought* içinde, Cambridge University Press, Cambridge.

Bitis, A. (2006) *Russia and the Eastern Question: Army, Government, and Society, 1815-1833*, Oxford University Press, Oxford.

Bobrovnikov, V.O. (2010) "Ruskii Kavkaz i Frantsuzkii Alzhir: sluchainoe skhodstvo ili obmen opytom kolonial'nogo stroitel'stva", *Imperial inter pares: rol'transferov v istorii Rossiiskoi imperii (1700-1917)*, Moskova.

Burbank, J. ve Cooper, F. (2010) *Empires in World History*, Princeton University Press, Princeton.

Çetinsaya, G. (2023) "Lausanne in Turkish Official and Popular Historiography: A 'War of Identities' in Turkey" Jonathan Conlin ve Ozan Ozavci (der.) *They All Made Peace - What is Peace? The 1923 Lausanne Treaty and the New Imperial Order* içinde, Gingko, Londra, 357-380.

Conlin, J. ve Ozavci, O. (2023) "Introduction" Jonathan Conlin ve Ozan Ozavci (der.) *They All Made Peace - What is Peace? The 1923 Lausanne Treaty and the New Imperial Order* içinde, Gingko, Londra, 1-28.

Conlin, J. (2020) "An Oily Entente: France, Britain and the Mosul Question, 1919-1926", *Diplomacy & Statecraft*, 31(2): 231-256.

Conlin, J. (2019) *Mr. Five Per Cent: The Many Lives of Calouste Gulbenkian, the World's Richest Man*, Profile, Londra.

De Graaf, B. (2020) *Fighting Terror after Napoleon: How Europe became Secure after 1815*, Cambridge University Press, Cambridge.

Deringil, S. (2003) "'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", *Comparative Studies in Society and History*, 45(2): 311-342.

De Tocqueville, A. (1841) "Travail sur l'Algerie", Œuvres I, Paris.

Ekmekcioglu, L. (2023) "Debates over an Armenian National Home at the Lausanne Conference and the Limits of Post-Genocide Co-Existence" Jonathan Conlin ve Ozan Ozavci (der.) *They All Made Peace - What is Peace? The 1923 Lausanne Treaty and the New Imperial Order* içinde, Gingko, Londra, 119-142.

Goldstein E. (2023) "Britain's Plans for a New Eastern Mediterranean Empire, 1916-1923" Jonathan Conlin ve Ozan Ozavci (der.) *They All Made Peace - What is Peace? The 1923 Lausanne Treaty and the New Imperial Order* içinde, Gingko, Londra, 53-76.

Guan, S. (1987) "Chartism and the First Opium War", *History Workshop*, 24: 17-31.

Güler, A. (2017) *Bin Yıllık Hesaplaşma*, Halk Kitabevi, İstanbul.

Holquist, P. (2001) "'To Count, to Extract, and to Exterminate': Population Statistics and Population Politics in Late Imperial and Soviet Russia" Suny, R.G. ve Martin, T. (der.) *A State of nations: Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin* içinde, Oxford University Press, Oxford, 111-144.

Laurent, F. (1999) "Penser l'Europe avec l'histoire. La notion de civilisation européenne sous la Restauration et la monarchie de Juillet", *Romantisme*, 104: 53-68.

Liebisch-Gümüş, C. ve Yenen, A. (2022) "Petitions, Propaganda, and Plots: Transnational Dynamics of Diplomacy During the Turkish War of Independence", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 25(2): 185-206.

Mann, M. (2004) *The Dark Side of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Mazower, M. (2021) *The Greek Revolution: 1821 and the Making of Modern Europe*, Penguin, Londra.

Michael M. (2005) *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Cambridge University Press, Cambridge [Türkçesi: *Demokrasinin Karanlık Yüzü: Etnik Temizliği Açıklamak*, çev. Bülent Doğan, İthaki, İstanbul, 2012].

Minawi, M. (2016) *The Ottoman Scramble for Africa*, Stanford University Press, Stanford.

Moses, D. (2010) "Raphael Lemkin, Culture, and the Concept of Genocide" Donald Bloxham ve Dirk Moses (der.) *The Oxford Handbook of Genocide Studies* içinde, Oxford University Press, Oxford, 19-41.

Özavcı, O. (2023) "The Ottoman Imperial Gaze: The Greek Revolution of 1821-32 and a New History of the Eastern Question", *Journal of Modern European History*, 21(2): 222-237.

Özavcı, O. (2021a) *Dangerous Gifts: Imperialism, Security, and Civil Wars in the Levant, 1798-1864*, Oxford University Press, Oxford.

Özavcı, O. (2021b) "A Priceless Grace? The 1815 Congress of Vienna, the Ottoman Empire and Historicizing the Eastern Question", *The English Historical Review*, 136(583): 1450-1476.

Özavcı, O. (2015) "Bir Jön Türk'ün Günlüğü ve 1915", *Toplumsal Tarih*, 264: 51-55.

Patrick, A. (2023) "Oil over Armenians: The 1920s 'Lausanne Shift in US Relations with the Middle East" Jonathan Conlin ve Ozan Ozavci (der.) *They All Made Peace - What is Peace? The 1923 Lausanne Treaty and the New Imperial Order* içinde, Gingko, Londra, 189-212.

Perdue, P.C. (2011) "The First Opium War: The Anglo-Chinese War of 1839-1842: Hostilities", MIT Visualizing Cultures.

Rapoport, D. C. (2004) "The Four Waves of Modern Terrorism" A.K. Cronin ve J.M. Ludes (der.) *Attacking Terrorism. Elements of a Grand Strategy* içinde, Georgetown University Press, Washington D.C., 46-73.

Robinson, R., Gallagher, J. ve Denny, A. (1965) *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism*, MacMillan, Londra.

Roider Jr, K.A. (1982) *Austria's Eastern Question*, Princeton University Press, Princeton.

Said, E. (1994) *Culture and Imperialism*, Vintage, New York [Türkçesi: *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Metis, İstanbul, 2021].

Schroeder, P.W. (1986) "The 19th-Century International System: Changes in the Structure", *World Politics*, 39(1): 1-26.

Scott, D. (2008) *China and the International System, 1840-1949: Power, Presence, and Perceptions in a Century of Humiliation*, SUNY, New York.

Thomas, M.C. (2015) "Violence in the Algerian War of Independence: Terror, Counter-Terror and Compliance" Law, R. (der.) *The Routledge History of Terrorism* içinde, Routledge, Londra, 218-238.

Üngör, U.U. (2011) *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950*, Oxford University Press, Oxford [Türkçesi: *Modern Türkiye'nin İnşası: Doğu Anadolu'da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, çev. Ali İhsan Dalgıç, İletişim, İstanbul, 2016].

Yaycıoğlu, A. (2021) "Karlofça Anı: Osmanlılar 18. Yüzyıla Nasıl Başladı?", *Tarih ve Toplum*, 18: 8-56.

Yılmaz, İ. (2023) "Internal colonization, political geography and security in the Ottoman eastern provinces", *Middle Eastern Studies* [yayın aşamasında].

Erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinin uluslararası ilişkiler tarihi açısından önemi

*Ayşe Zarakol**

Özet: Bu makale erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sini karşılaştırmalı ve küresel bir perspektifle yeniden düşünüyor. Batı veya sömürgeleri içinde yer almayan bir avuç ülke iki savaş arası dönemde yaptıkları tercihlerle uluslararası düzen tarihinde kritik bir rol oynadılar. Bu tarihi yeniden düşünmenin sadece Türkiye tarihçiliğine değil, uluslararası düzen tarihçiliğine de önemli faydaları var.

Anahtar sözcükler: Erken Cumhuriyet dönemi Türkiye, uluslararası düzen, çevre, merkez, yarı-çevre.

Giriş

Kurtuluş Savaşı ve Erken Cumhuriyet dönemi, modern Türk tarihyazımında ve devlet kimliği anlatılarında anlaşılır sebeplerle büyük bir yer tutar. Türkiye'de büyüyen her çocuk, eğitim hayatı boyunca bu dönemin resmî tarihini defalarca öğrenir. Bu nedenle, çoğumuza bu dönemle ilgili bilgimiz sağlam ve kesin görünür. Fakat genellikle en sağlam görünen anlatılar yeniden gözden geçirilmeye en çok ihtiyacı olanlardır. Türkiye'nin ateşli meselelerinde ve siyasi ayrışmalarında, hangi taraftan olursa olsun, ülke resmî tarih okumasında takılı kalmış gibi görünüyor. Bu dönemin özellikle sadece belirli açı ve tutumlardan yola çıkarak ve sınırlı bir biçimde okunmasının alternatif Türk devlet kimliği versiyonlarının hayal edilmesine bir kısıtlama getirdiği söylenebilir. Bunun elbette dış ve iç politikada ciddi sonuçları da var. Bu nedenle, Türkiye'nin mevcut sorunlarını anlama ve tartışma yollarında daha sağlıklı bir seviyeye ulaşma şansımız varsa, sadece gelecek hayali yetmiyor. Türkiye'nin geçmişini de tekrar gözden geçirmemiz gerekiyor. İşte bu özel sayının amacının önemi burada ortaya çıkıyor. Burada benim görevim sadece bu dönemi yeniden düşünme konusun-

(*) Cambridge Üniversitesi.

da okuyucuyu ikna etmek değil, aynı zamanda Uluslararası İlişkiler bilim dalının da bu çabayı destekleyebileceğini göstermek. İddiam şudur ki, tarihçiler bu dönemi gözden geçirme görevinin çoğunu üstlenmeliler ama Uluslararası İlişkiler de karşılaştırmalı bir açı sunabilir.

Her türlü resmî Cumhuriyet tarihçiliğinin geleceğe dönük tartışmalarımıza olan sınırlayıcı etkisiyle mücadele etmenin bir yolu, Türkiye'nin benzersiz olduğu mitini sorgulamaktır. Bu dönemdeki gelişmeleri karşılaştırmalı ve küresel bir bağlama yerleştirmek bu konuda bize yardımcı olabilir. Ancak bu, dönemin önemini reddetmemiz gerektiği anlamına gelmez. Aksine, Türkiye'yi iki savaş döneminin daha büyük bir vaka kümesinin bir parçası olarak anlamak, Türkiye'nin modern uluslararası düzenin inşasında oynadığı önemli rolü daha iyi anlamamıza yardımcı olur. Böylece Batı'ya karşı duyulan öfke, eziklik, özlem duyguları veya komplo teorileri ile hareket etmeyi bırakarak, Türkiye'nin uluslararası ilişkiler tarihindeki yerini daha sakin bir şekilde değerlendirebiliriz.

Bu makalede ileri süreceğim argüman basit bir öneri ile başlıyor: İmparatorluklardan ulus-devletlere küresel dönüşümün kökleri, iki dünya savaşı arasındaki yıllarda bulunur. Birçok açıdan, bu dönem dünya düzeninin kökenlerini temsil eder. Bunu aslında biz Türkiye'de biliyoruz ama Uluslararası İlişkiler disiplininin Amerika merkezli ana akımı, bu gerçeği unutmuş gözüküyor çünkü bu dönemle tuhaf bir ilişkisi var. Bir yandan 1919, ders kitaplarında disiplin tarihinin başlangıç tarihi olarak sunulur (de Carvalho, Leira ve Hobson, 2011: 736). Öte yandan söz konusu dönemdeki gerçek uluslararası ilişkiler, özellikle Avrupa dışındaki gelişmeler, Uluslararası İlişkiler disiplini tarafından çoğunlukla ihmal edilir. Milletler Cemiyeti'nin başarısızlığı bile, uluslararası ilişkilere bir yaklaşım olarak idealizmin kusurlarını gösterdiği için incelenir. Bunun ötesinde, dönemin olayları ve gelişmeleri Uluslararası İlişkiler'de çok az dikkat çekiyor. Çağdaş küresel düzenin kuruluşu anlatılırken, Uluslararası İlişkiler tercihen ya on dokuzuncu yüzyıla ya da İkinci Dünya Savaşı sonrasına odaklanır (Reus-Smit, 2013). Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, ya Batı'nın uluslararası düzen kurucu hikâyesi anlatılır ya da İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlığını kazanan ülkelerin.

Bu, Uluslararası İlişkiler için önemli bir eksikliktir ve aynı zamanda Türkiye tarihçiliğinin küresel tartışmalara önemli bir katkıda bulunabileceği bir noktadır. Uluslararası İlişkiler akademyasının fark etmesi gereken nokta şu: Türkiye en başta olmak üzere, bir avuç ülke, yaptıkları seçimler nedeniyle bu dönemde en önemli küresel rolü oynadı. Daha sonra detaylı anlatacağım gibi, bir yandan, İkinci Dünya Savaşı'ndan önceki dönemde ortaya çıkan devlet biçimlerinde önemli devamlılıklar görüldü – uluslararası sistem "merkez"inde çoğu siyasi yapı "emperyal ulus-devletleri" olarak kaldı. Öte yandan, İkinci Dünya Savaşı'ndan önceki dönem, modern devletin oluşumunu hızlandırmayı ve bazı durumlarda meydan okumayı amaçlayan projelerin kurulduğu bir dönemdi. Ba-

tı'nın dışındaki elitler ve halklar, ulusal ve pan-milliyetçi, reformist ve radikal projeler aracılığıyla kendilerine empoze edilen egemenlik koşullarını aşmaya çalıştılar. "Periferi"nin büyük bir bölümü daha altüst edici, devrimci projelere sarılırken, özellikle Türkiye gibi "yarı-periferi/çevre" ülkeleri ulus-devlet modeline odaklanan "modernleşme misyonlarını" benimsedi. Bu seçim çok kritikti çünkü daha sonra oluşan modern uluslararası düzeni mümkün kıldı. Merkezden yayılan beklentilere (normlara) uyan ve bu sayede onların baskı gücünü arttıran Türkiye gibi ara ülkeler olmadan, Batı merkezli düzen hayatta kalamayabilirdi ve sömürgelerden çıkan radikal projeler yayılabilirdi. Bu demek oluyor ki şu anda içinde bulunduğumuz uluslararası düzenin baş mimarlarından birisi de aslında Türkiye'dir.

Bu makale üç bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde uluslararası düzeninin on dokuzuncu yüzyıldaki başlangıcından bahsedeceğim. İkinci bölümde Erken Cumhuriyet tarihine denk düşen iki dünya savaşı arası dönemdeki küresel gelişmelere bakacağız. Üçüncü bölümde ise Türkiye ve benzer birkaç ülkenin bu dönemdeki seçimlerinin sebeplerini ve bu seçimlerin uluslararası düzen üzerindeki etkilerini tartışacağız. Bu küresel çerçevenin Türkiye'nin yeni tarih okumasına faydaları ile ilgili birkaç gözlemle de makaleyi bitireceğiz.

Uluslararası düzenin on dokuzuncu yüzyıl kökleri

Tarihsel uluslararası ilişkiler (Uİ) çalışmaları, modern devletin ve dolayısıyla modern uluslararası düzenin oturmaya başladığı dönem olarak özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına odaklanır (Kayaoğlu, 2010; Buzan ve Lawson, 2015; Phillips ve Sharman, 2020). Bu süreçte iki ana unsur vardır.

İlk olarak, yönetimsel ve bürokratik yetenekler ulusal topraklara hapsedilmeye başlamıştır (Mann, 1988). Ulusal dillerin, para birimlerinin, siyasi yönetim şekillerinin, eğitim sistemlerinin, altyapıların ve askerî birimlerin kurumsallaşması siyasi gücü merkezileştirir. Yeni güçlendirilmiş devlet bürokrasileri, daha önce loncaların, belediye kurumlarının, eyalet meclislerinin, hayır kurumlarının, dinî kurumların ve benzeri kurumların koruması altında olan alanlara müdahale eder. Marx (1871) bunu, bürokrasilerin "ortasından geçen bir dev süpürge" olarak nitelendirir ve "feodal sahiplik hakları, yerel ayrıcalıklar, belediye ve lonca tekel hakları ve eyalet anayasaları" gibi birçok Ortaçağ kalıntısını ortadan kaldırdığını belirtir.

İkinci olarak, ulus-devlet oluşturma süreçleri, emperyalizmle el ele gitti. 1815'ten sonra yarım yüzyıl boyunca, Britanya yıllık ortalama 100 bin mil karelik yeni bölgeler fethetti (Kennedy, 1989: 199). 1878 ile 1913 yılları arasında, Avrupa devletleri 8,6 milyon mil karelik bir arazi sahibi oldular. Bu Dünya'nın yüzeyinin altıda birine karşılık gelir (Abernathy, 2000: 81). Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında, Antarktika hariç, Dünya yüzeyinin %80'i Avrupalı devlet-

lerin veya kökeni Avrupalı olan sömürgecilerin kontrolü altındaydı (Blanning, 2000: 246). Bu sebeplerle diyebiliriz ki, Avrupa'da ortaya çıkan on dokuzuncu yüzyıl devleti aynı anda hem emperyalist hem de milliyetçiydi: zaman emperyal ulus-devletleri zamanı idi.

Emperyal ulus-devletinin ortaya çıkışı, radikal olarak eşitsiz bir uluslararası düzenin başlangıcıyla da eşzamanlı olarak gerçekleşti. On dokuzuncu yüzyıldan önce, Avrupalılar büyük Asya toprak imparatorluklarına saygı, hatta hayranlık duymaya meyilliydiler (Zarakol, 2022); o zamana kadar Batı, Asya devletleriyle iletişimi bazen siyasi eşit olarak, bazen de bir şeyler rica edenler olarak kurmuştu (Darwin, 2007: 117). Mesela Hindistan'ın tüccar sınıfı uzun süre dünyayı giydiren kıyafetler üretti (Parthasarathi, 2011: 22), Çin idaresinin ve ticari uygulamalarının sofistike olması yaygın bir şekilde Batı'da hayranlık uyandırdı (Wong, 1997). Aslında, on dokuzuncu yüzyıla kadar, Batı Avrupa ile Güney ve Doğu Asya arasındaki ana zenginlik farkları, toplumlar arasında değil, içindeydi. Ama bir yüzyıl sonra, en gelişmiş Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri bölgeleri, Çin ve Hindistan'daki eşdeğerlerine göre kişi başına düşen GSYİH seviyelerinde on kat ile on iki kat arasında bir avantaja sahip olmuştu (Bayly, 2004: 2; van Zanden, 2004: 120-121). Dolayısıyla, on dokuzuncu yüzyıl, küresel düzenin karakterinde ve içindeki güç dağılımında büyük bir değişime tanık oldu. "Hiçbir baskın merkezi olmayan çok merkezli bir dünya"dan, dünya siyaseti, merkezi Batı emperyal ulus-devletlerinde yer alan "çekirdek-çevre" düzenine dönüştü (Pomeranz, 2000: 4).

Batı'nın emperyal ulus-devletleri, on dokuzuncu yüzyılın sonunda sadece diğer "uygar" siyasal birimlerin tam egemenliğini tanımaya başladılar, yani öncelikli olanlar beyaz ve Hıristiyan devletlerdi. Bu devletler ekonomik, siyasi, askerî, sembolik güç kaynaklarını kullanarak hâlâ içinde bulunduğumuz uluslararası (Batı) merkez-çevre düzenini oluşturmak için ilk adımı attılar. Bu tanınma [*recognition*] hakkının içinde antlaşmalar, yasal kodlar, diplomatik uygulamalar, ortak ritüeller ve daha fazlası vardı. Bununla birlikte, Batı dışı siyasal birimler söz konusu olduğunda, önceden Batılı güçlere eşit veya onlardan üstün görülenler de dahil olmak üzere, tanıma pratikleri çok daha sınırlıydı. "Barbar" denilen devletler için, yani tam olarak "modernleşememiş" (çoğunlukla Asyalı) güçler için sınırlı bir tanınma hakkı vardı. "Vahşi" denilen (çoğunlukla Afrikalı) siyasal birimler için ise tanınma hakkı hiç yoktu. Yani yanlış ırka sahip olanlar, yanlış inanç sistemine sahip olanlar veya yeterince "modern" olmayanlar için Batı devletleri kendilerinde ne isterlerse yapma hakkını gördüler. Bu "uygar", "barbar" ve "vahşi" insanlar arasındaki hiyerarşik ayrıştırma, "uygarlık standardı" olarak bilinir ve hiyerarşik bir küresel düzeni on dokuzuncu yüzyılda hukuki olarak kurumsallaştırmıştır (*Millennium*, 2014; Zarakol, 2011). Bir örnek vermek gerekirse, mesela on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarındaki savaş hukuku yasalarının kodifikasyonları, "uygar" dünya as-

kerleri ile bu bölgenin dışında yaşayanlar arasında ayrım yapmıştır. Ayrıcalıklı "uygar" askerler, meşru şiddetin kapsamını belirleyen kurallara tabi oldular ve en azından savaş halinde uygulanacak şiddetin seçici ve orantılı olması gerektiği belirlendi. Ayrıcalıksız savaşanlar ise bu tür kuralların dışında kabul edildiler; uygar olmayan alanlarda şiddet, az sayıda yasal kısıtlamayla gerçekleşti (Anghie, 2004: 241-242).

On dokuzuncu yüzyılın emperyal ulus-devleti ve doğurduğu katmanlı küresel düzen, imparatorluklardan ulus-devlet sistemine dönüşümün analizine başlangıç noktasını temsil eder ama hikâye orada bitmez. Çünkü milliyetçilik ve emperyalizmin emperyal ulus-devletler bünyesinde birleşimi içsel bir gerilim barındırıyordu: Milliyetçilik, modern devlet biçimini meşrulaştıran bir ideoloji olmakla birlikte, aynı zamanda emperyal ulus-devletinin imparatorluklarını içeriden zayıflatıyordu. Milliyetçilik kök saldığında, ilk olarak Doğu ve Güney Avrupa'daki üç eski imparatorluğu –Habsburg, Romanov ve Osmanlı– tehdit etti. Mesela çok iyi bildiğimiz gibi Bulgaristan, Yunanistan, Karadağ ve Sırbistan, 1912'de Osmanlı İmparatorluğu'na karşı savaşa girdi. Ama bu sadece bize has bir durum değildi. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra milliyetçilik İrlanda, Filistin, Suriye ve Irak'taki ayaklanmalarda önemli bir rol oynadı. Meksika'da, Hindistan'da ve Çin'de devrimi körüklemeye yardımcı oldu. Emperyal ulus-devletler, yavaş yavaş tutarlı bir biçim olmaktan ziyade çelişkili bir karışım olarak görülmeye başladı. Zaman içinde, ulus-devletler dünya politikasının ana birimleri haline geldi. İki dünya savaşı arası dönem ve Türkiye, bu süreçte kritik ama göz ardı edilen bir rol oynadı. Ama ders kitaplarında öğretildiği gibi emperyalizme karşı savaştığı için değil, o zamana kadar emperyalist olan merkezi ve merkezin devlet modelini benimsediği için.

1919-1939: Küresel gelişmeler

Türkiye resmî tarih anlatımında 1919-1939 yılları arasını sadece ülkemiz için kritik bir dönem olarak okuyoruz (Zarakol, 2011). Bu kanıyı değiştirmek için bu bölümde biraz dünyadaki gelişmelere göz atmak istiyorum. Türkiye'nin Erken Cumhuriyet dönemi seçimlerinin küresel etkisini ancak bu şekilde görebiliriz.

Bu dönemde Batı'daki merkez devletler hâlâ emperyal ulus-devletiydiler: İngiliz İmparatorluğu, 1930'larda yaklaşık 33 milyon kilometrekare toprağı yönetirken, ABD Amerika kıtasında, Pasifik'te ve Asya'nın bazı bölgelerinde, beyaz sömürgeci devletler olan Avustralya ve Yeni Zelanda ise gene Pasifik'te nüfuzunu sürdürdü (Ballantyne ve Burton, 2012: 286). Bu hiyerarşik düzen, hem ırk ve din gibi sosyal kriterlere hem de maddi güç kriterlerine dayanıyordu. Ancak, bu Batı merkezli hiyerarşilere hem içeriden hem de dışarıdan artarak meydan okunuyordu.

Merkez devletlerin başlıca iç zorlukları, on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında ortaya çıkan halk aktivizmiydi. Bu dönemde milyonlarca insan sendikalar, sol siyasi partiler, iyileştirme/kalkınma dernekleri, hayırsever kuruluşlar, oy hakkı hareketleri, eğitim ve sağlık reformları için kampanyalar gibi alanlarda faaliyet gösterdi. 1920 yılına kadar Avrupa'da 34 milyon sendika üyesi vardı. Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi, bu halkların mevcut yapıları sorgulama kapasitelerini hızlandırdı. İngiltere, 1923'te ilk İşçi Partisi hükümetini gördü, Fransa'da ise bir sonraki yıl sol iktidara geldi. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından, Almanya neredeyse sosyalist bir devrime tanık oldu. Bu isyancı/devrimci örgütlü grupların en azından bazıları, sömürgeciliği medeniyetsiz devletlerin işi olarak gördü ve ulusların kendi kaderini belirleme hakkını bu medeniyetsizliğe karşı bir hukuki koruma olarak öne sürdü (Halperin, 2013: 166).

Devletler "isyan eden halkların" meydan okumasına, "sosyal hayatı istila" ederek cevap verdi (Tilly, 1990: 23). Elitler reform ve baskı programlarını aynı anda uygulayarak düzeni istikrarlı hale getirmeye çalışırken, devletlerin kapasiteleri de buna orantılı olarak büyüdü (Lacher ve German, 2012: 108). Bazı devletler, örneğin kadınlara oy hakkı vererek, daha temsilî hale geldi: Almanya, Kanada ve Britanya 1918'de bunu yaptı (ancak Britanya'da sadece 30 yaşından büyük kadınlar için); ABD'nin büyük bir bölümü 1919 ve 1920 yılları boyunca aynı yolu izledi. Birçok devlet de kamu sağlığı, refah ve eğitim programlarını genişletti. Eşzamanlı olarak baskı politikaları da gözlemlendi, bazı ülkelerde parlamentolar sıklıkla askıya alındı, muhalefet partileri yasaklandı ve medya baskılandı. 1936'ya gelindiğinde, tüm Doğu, Güney ve Orta Avrupa devletleri çeşitli türlerde otoriter yönetimlere sahipti. Baskıcı politikaların bir kısmı, hiperenflasyon ve kitlesel işsizlik deneyimleri kullanılarak meşrulaştırıldı. Büyük Buhran, 1929'dan itibaren uluslararası ticareti eskiye nispetle üçte iki oranında düşürdü, ekonomik üretimde geniş çaplı gerilemeler, yaygın banka iflasları ve ipotekler yaşandı. Devletler, buna yanıt olarak, ekonominin kontrolünde giderek daha iddialı bir rol üstlendi – tüm merkezî devletler, liberal ya da otoriter, ticaret savaşları, rekabetçi değer kayıpları, borç geri ödemeleri ve döviz kontrolleri yoluyla ekonomik politikaları silahlaştırdılar ve güvenlikleştirdiler. Bu politikaları ekonomik ablukalar da dahil olmak üzere yeni savaş silahlarıyla birleştirdiler (Mulder, 2022). Bu şekilde, Batılı merkez devletler, radikalleşen, örgütlenen, talepleri artan halkların meydan okumasını ve dönemin daha geniş çaplı çalkantılarını, devlet kapasitelerini genişleterek sınırlamayı amaçladılar.

Batı'nın emperyal ulus-devletleri, evde, kendi içlerinde devlet güçlendirme programlarını uygulamanın yanı sıra, zaman zaman sömürgeciliği sürdürmeyi ve genişletmeyi amaçladılar. Milletler Cemiyet'in mimarlarından biri olan Jan Smuts, Batı merkez devletlerinin kalıcı üyeler olarak hizmet ettiği ve dolayısıyla hiyerarşik bir yönetim komitesinin temelini oluşturduğu bir yönetim kurulu tasarımında on dokuzuncu yüzyıl Avrupa Uyumu [Concert of Europe] deneyi-

minden bilinçli bir şekilde yararlandı. Buna karşılık, Cemiyet'in meclisinde kırk sekiz delegeden sadece dördü Asya'dan (İngiliz Raj dahil), biri Afrika'dandı. Bu şekilde, Cemiyet on dokuzuncu yüzyıl uluslararası düzeninin hiyerarşik doğasını yeniden üretti ve emperyal ulus-devletlerin bu hiyerarşideki yerini pekiştirdi. Bu durum, uluslararası toplumda konumlarını yükseltmeye çalışan Japonya gibi ülkelerin davranışlarında da belirgin hale geldi. Japon elitleri, uluslararası toplumda tam üyelik elde etmek için sömürgeciliği şart olarak görüyorlardı (Suzuki, 2005: 154). Japonların Mançurya'yı ele geçirmesi ve Mançukuo olarak yeniden adlandırması bu fikirlerin çarpıcı bir göstergesiydi. Mançurya'nın işgali, Milletler Cemiyeti gibi uluslararası yönetim forumlarında, imparatorluk hiyerarşisi ile egemen eşitlik taleplerini dengelemekteki zorluktan dolayı büyük gerilimler yarattı.

Bu demek oluyor ki iki dünya savaşı arasında periferi/çevre bölgelerdeki siyasi yapılar için (şimdinin Küresel Güney'i) on dokuzuncu yüzyıl küresel sömürge düzeni büyük ölçüde zorla devam ettirildi. Himayecilik uygulamaları bu sürekliliğin ibaresidir. Almanya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun sömürgelerine uygulanan Milletler Cemiyeti mandası sistemi, bu imparatorlukları tam ilhak etmeden ya da oradaki halklara bağımsızlık vermeksizin değiştirme formülüydü. Manda sistemi, "geri kalmış halklara" "kalkınma" için "kutsal bir anlaşma" olarak sunuldu ve sözde "henüz" özyönetim için hazır olmayanlara uygulandı (Pedersen, 2015: 4).

Manda sistemi, diplomatik tanıma ve eşitlik rejimlerinde gerçek bir değişiklikten ziyade lafta verilen bir sözdü. Ama şöyle bir etkisi de oldu: Emperyal güçlerin yerli nüfusun refahını sağlama yükümlülükleri olduğu fikrini resmileştirdi. Bir halk özyönetim yeteneği gösterebilirse, bağımsızlık talep etme hakkına sahip olduğu fikrini pekiştirdi. On dört manda arasından sadece bir devlet (Irak) bağımsızlığını kazanabildi ve o da aslında yüzeysel bir bağımsızlık oldu çünkü Irak, havaalanları ve petrol sahaları dahil olmak üzere Britanya'ya önemli tavizler verdi (Sluga ve Clavin, 2017). Bağımsızlığını koruyan az sayıda Afrika ülkesi, Liberya ve Etiyopya gibi ülkeler, birçok yükümlülük ve talep dayatan ancak az hak veren "yükümlü üyelik" altında Milletler Cemiyeti'ne dahil oldular (Getachew, 2019). Etiyopya, İtalya'nın 1935'teki istilasıyla, özellikle "medeni", beyaz, büyük bir güç tarafından silahsız sivillere hava bombardımanı dahil olmak üzere uluslararası toplumun resmî üyeliğinin ne kadar anlamsız olduğunu birinci elden tecrübe etti.

İki dünya savaşı arasında "çevre"yi oluşturan hiçbir sömürge toplumu tam egemenlik kazanmadı.[1] Etiyopya gibi on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın ilk iki on yılı boyunca belirginleşen emperyalizm dalgasından sağ çıkmayı başaranlar bu dönemde egemenlik statülerinin ya tehlikeye girdiğini ya da

1 Türkiye bu kümede değil. Türkiye'nin dahil olduğu ne merkez ne çevre olan ara devletler kategorisinden aşağıda bahsedeceğim.

tamamen ortadan kalktığını gördü. Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki "Wilson ânı"na [Wilsonian moment] rağmen (Manela, 2021), sömürge halklarının ulus-devlet oluşum süreçlerinde başarılı bir şekilde kendi kaderlerini belirleme ve milliyetçilik dilini kullanmalarına bu dönemde örnek yoktu.

Bu hiç denenmedi diyemeyiz. Rusya'da yeni kurulmuş Bolşevik rejiminin en azından sözlü destek verdiği bir dönemde, Mısır'dan Kore'ye kadar birçok anti-kolonyalist hareket, emperyalist güçlere karşı sürdürülen kampanyalara katıldı. Bu savaş çağrısı, söz, fiil ve baskı yoluyla yayıldı. Emperyal ulus-devletlerin sert zorlama gücü, en azından kısa vadede, İngilizlerin Nisan 1919'da Pencap eyaletinde birkaç yüz barışçıl göstericiyi öldürmesiyle örneklendi. Ancak birçok açıdan, kader ağlarını örmüştü bile: Öğrenciler artık öğretmenlerinden öğrenmek istemiyorlardı. Sömürge projesi, aşırı müdahaleciliği, sömürge bölgelerinin altyapılarının ve ekonomilerinin geliştirilmesini ve elit kimliklerin belirginleştirilmesini teşvik ettiği için anti-emperyalist milliyetçiliği hızlandırdı (Go ve Watson, 2019: 65; Goswami, 2004). Sömürgecilik, bu anlamda, kendi kendisinin mezarını kazmış oldu.

Sömürge ülkeler için, uluslararası reformcu anayasacı hareketin büyümesi, radikal anti-emperyalist milliyetçilik projelerinin ortaya çıkışından belki de daha önemli bir gelişmeydi. Yirminci yüzyılın başında ırkçılığa karşı iki büyük kongre yapıldı. İlki 1911'de Londra'da gerçekleştirildi ve çeşitli ülkelerden W.E.B. Du Bois, Jane Addams ve Mohandas Gandhi gibi katılımcılar hazır bulundu. İkinci kongre ise, 1919'da Paris'te düzenlendi ve tam da o sırada Versay'da yapılmakta olan uluslararası toplantılara katılanları ırk meselesini ciddiye almaya zorlamaya çalıştı, ancak başarısız oldu. 1920'de, Pan-Afrika Evrensel Siyah İyileştirme Birliği (UNIA), Dünya Siyah Halklarının Hakları Bildirgesi'ni yayımladı ve genel olarak "ırk bilincinin uyanışı" çağrısında bulundu. UNIA'nın, 1920'lerin ortalarındaki zirvesinde bir milyondan fazla üyesi vardı; dünya çapındaki birçok şubesine daha da fazlası katıldı. 1927'de Brüksel'de Baskı Altındaki Ulusların Kongresi yapıldı, Nagasaki ve Şanghay'daki Pan-Asya Halk Konferansları ise trans/uluslararası dayanışmanın anti-emperyal hareketleri oluşturmak için nasıl kullanılabileceğini gösterdi. Maori, Kikuyu ve Nisga'a gibi sömürge öncesi kadim halklar (First Nations) beyaz yerleşimcilere tanınan eşitsiz ayrıcalıkların sona erdirilmesi için İngiltere'ye dilekçe verirken, Güney ve Doğu Afrika'da yaşayan Hintliler, eşit muamele için uluslararası kuruluşlar nezdinde lobi yapmışlardır (Gorman, 2012; Mazower, 2012).

Türkiye ve benzer ülkelerin kritik tercihleri

Uluslararası düzen sadece merkez ve çevreden oluşmuyor. İkisinin arasında kalan bazı ülkeler de var ki bu ülkelere yukarıda bahsettiğimiz on dokuzuncu yüzyıl "uygarlık standardı" çerçevesinde de "barbar" denmişti. Arada dere-

de bir avuç ülke ne tam merkez tarafından sömürgeleştirildi ne de kendi sömürgelerini tamamen kaybetti. Bu demek oluyor ki bu ülkelerin hem merkeze hem periferiye benzeyen yanları vardı ("yarı-çevre") ve bu yüzden yirminci yüzyılın ilk yarısında yaptıkları tercihler uluslararası düzenin kaderi açısından belirleyici oldu. Aşağıda anlatılacağı gibi bu ülkeler merkezle çekişirken aynı zamanda merkezden yayılan devlet modelini pekiştirdiler ve bu sebeple yukarıda bahsedilen daha radikal projelerin önünü bir nevi tıkadılar. Uzun vadede uluslararası düzeni sağlamlaştırmış oldular.

Daha önceki bölümde anlattığım gibi merkez devletlerde, on dokuzuncu yüzyılın emperyal ulus modeli, iki dünya savaşı arası dönemde de hüküm süren baskın bir birim olarak kaldı. Ancak Japonya gibi beyaz olmayan devletlerin merkez statüsüne yükselmesi, medeniyet standardında kısmi bir değişikliğe neden oldu. Merkez statüsü beyaz olmakla belirleniyorsa, Japonya kapsam dışında kalıyordu. Benzer şekilde, merkez statüsü Hıristiyan olmak anlamına geliyorsa, Türkiye Cumhuriyeti gibi Müslüman çoğunluklu ülkeler bunu elde edemezlerdi. Bununla birlikte, siyasi birimlerin "modernlik/modernleşme" kapasitelerine dayalı bir uygarlık fikrine doğru yavaş bir kayış, teorik olarak herhangi bir devlet tarafından elde edilebileceği anlamına gelir (Aydın, 2007: 21). Teoride, uygulamada olduğu kadar, uygarlık tırmanılabilecek bir merdiven gibiydi. Bu, Osmanlılar, Japonlar ve diğer devletlerin on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında "modernleştirme" projelerine sarılmasının nedenlerinden biridir. İç politikada yürütülen yasal, idari ve mali reformların uygulanması ve yurtdışındaki sömürgecilik politikaları, bu ülkelere gerekli koşulları sağladıklarında statü eşitliği vaadi taşıyordu. Yarı-çevre devletler, modernleşme baskısını bu nedenle derinden hissettiler.

Yirminci yüzyılın başına gelindiğinde, yarı-çevre ülkelerinin çoğu "medeniyet" seviyeleri konusunda varoluşsal bir çıkmazla karşı karşıya kaldılar. Yukarıda bahsettiğim gibi standart medeniyet ölçüsünde belirtilen şekilde yeterince "medeni" olarak kabul edilmemek, sınırlı hukuki tanınmayı gerektiriyordu. Bu şekilde, yarı-çevre devletler, sözleşmeli güvenceler gibi temel hukuki haklardan yoksun bırakılmışlardı. Yarı-çevrenin insanları aşağılık, geri, dişil ve çocuksu olarak addedilmişti. Bu resmî ve gayri resmî ayrıştırma biçimleri, uluslararası düzende yarı-çevre devletlerin "medeni" devletlere sağlanan egemen haklarından dışlanmasında kullanıldı. Bu onları Batı'dan saldırılara açık hale getirdi. Yarı-çevre devletler buna karşılık olarak "gerilik" sorununa ortadan kaldıracak önlemleri arttırdı elbette – Osmanlı'nın son düzlemdeki reformlarını hatırlayın. Ama yapılan reformlar çözülmeyi de hızlandırdı.

Başka yazılarda da anlattığım gibi stigmatizasyon (lekelenme), bu dinamikleri çözümlemek için kullanışlı bir kavramdır (Zarakol, 2011; Adler-Nissen ve Zarakol, 2021; Zarakol, 2014). Stigmatizasyonun en önemli tarafı şudur: Lekelenmiş/damgalanmış bir aktör belirli bir ölçüde olsa da yargılandığı toplumsal

standartları içselleştirmiştir (Goffman, 1963). Yani salt ayrımcılıktan bahsetmiyoruz. Batı'nın modernlik ve ilerleme kavramları, yarı egemen devletlerin elitleri tarafından derinlemesine içselleştirildi. Bu elitler, ırksal veya dinî aşağılık teorilerini tamamen kabul etmese de "modernlik" seviyelerine ilişkin "nesnel" ve "bilimsel" yargıların bir nebze de olsa geçerliliğine ikna oldular. Doğrusal ilerleme kavramlarının benimsenmesi ve Batı'nın maddi ilerlemesinin içsel olarak oluşturduğu kültürle yakından ilişkili olduğu fikri, güçlü stigmatizasyon araçları olarak hizmet etti. Batı ayrıcalıklarını kıskanan elitler bile, "gerilik" ile "modernlik" arasındaki ayrımı reddetmediler. Kısacası Batılı çağdaşları gibi, tek bir gelişme yolu olduğuna ve kendi ülkelerinin bu çizgide geride kaldığına inanıyorlardı. Yani ülkelerinin yerlerini beğenmemekle birlikte Batı'nın dayattığı uygarlık standardını içselleştirmişlerdi. Yarı-çevre siyasetindeki elit tartışmaları genellikle bu geriliğin nasıl aşılacağıyla ilgiliydi. Bu sadece Türkiye'ye has bir durum değil. Farklı coğrafyalarda farklı çözümler önerildi: Bazıları Batı'ya benzeyerek modernleşmeyi aradı (bizim dışımızda örneğin Japonya), diğerleri Batı hükümranlığına karşı gelebilecek uluslararası dayanışmalar geliştirdi (pan-Slavizm, İslâmcılık, Turancılık vb.). Önemli olan, bu geriliğin farklı materyal kapasitelerdeki farklılıkların bir sonucu olarak değil, daha derin bir dizi kültürel özelliği yansıttığı fikriydi. Bu şekilde, stigmatizasyon bir varoluşsal sorun olarak temsil edildi.

Bu nedenle, stigmatizasyon, yarı-çevrenin birçok yerinde, Batılılar gibi davranarak Batı'yı geçmek için oluşturulan elit projelerin temelindeydi. Merkezin askerî gücünün yarattığı fiziksel güvensizliğe ek olarak, stigmayla başa çıkmak zorunda kalmak, yarı-çevre ülkeler için derin bir ontolojik güvensizlik yarattı. Birinci Dünya Savaşı deneyimleri, bu güvensizliği daha da kötüleştirdi. Batı ile bu ontolojik olarak güvensiz ilişki sıklıkla "modern kimlik duygusu" oluşturmak için kullanılan ana malzemelerden biri oldu (örneğin milli tarihyazımı, anıtlar ve müzelerin geliştirilmesi yoluyla). Dolayısıyla modernleşme rejimlerinin yükselişine ve "milli" tarihlerin yeniden düşünülmesine eşlik eden bu dönemde ontolojik güvensizlik, yarı-çevre ulusal kimliklere, neredeyse aşılamayacak derinlikte yerleştirilmiştir (Zarakol, 2011). Yarı-çevre elitleri, karşılaştıkları temel sorunu Batı'ya yetişmek ve uluslararası toplumda tam tanınma kazanmak olarak anlamışlardı. Bu hedefe ulaşmanın temel aracını da devlet olarak gördüler.

Erken Cumhuriyet dönemi seçimlerini bu geniş çerçeveden okumak lazım. Yarı-çevredeki yıkım, başka yerlerde de modernleşme yanlısı elitlerin devlet aygıtlarını devralması için fırsatlar yarattı. Bolşevikler Rusya'da (1917), Kuomintang Çin'de (1927) ve Japonya'da askerî yetkililer (1932) iktidara geldi. İktidara geldikten sonra, ideolojik spektrumda nerede durduklarına bakılmaksızın, modernleşme yanlısı elitler, arazi dağıtımı, eğitim sistemleri ve yasal düzenlemeler konusunda kapsamlı reformlar yaparak devlet kapasitelerini daha da artırdılar. Modern devletin temel kurumları –askerî, bürokratik ve eğitim sistemleri– sos-

yal mühendislikte yeni roller üstlendi, merkezde olduğundan daha aktif bir şekilde görevlendirildi. Bu "modernleştirme misyonlarının" bir kısmı varoluşsal çabalardan kaynaklandı. Batı çekirdeği dışındaki elitler, "medenileşmiş" devletlerin yargısını kabul etti çünkü Batı'yı maddi açıdan yakalamak için gösterdikleri çaba, medeniyet standardı tarafından temsil edilen Batı merkezli hiyerarşik dünya görüşüne alışmalarına neden oldu. Küresel bir sosyal hiyerarşinin fikrine en fazla maruz kalanlar, iç değişiklik yapmak için en iyi konumda olanlardı: asker (neredeyse her zaman modernleşmenin öncüleri), aydınlar ve yönetici sivil elitler. Mesela bildiğimiz gibi, Osmanlı subayları, Birinci Dünya Savaşı öncesinde Alman subayları tarafından modernleştirildi. Eğittikleri subaylar, savaştan sonra Türkiye'de kurulan Cumhuriyet rejiminin çekirdek kadrosunu oluşturdu.

Modernleşme misyonları, özellikle sosyal devrimler tarafından başlatıldığında, savaş sonrası yıllarda emperyalizm ve milliyetçilik arasındaki devam eden gerilimleri iyi temsil ediyordu. Bir yanda, bağımsızlık kararlılığı, Meksika'da (1910-1920), Çin'de (1911-1928), İran'da (1905-1911), Rusya'da (1917-1921), Türkiye'de (1919-1923) ve diğer yerlerde meydana gelen devrimci ayaklanmaların ve çalkantıların önemli bir özelliğiydi. Öte yandan, savaş sonrası devrimci rejimler genellikle Avrupa emperyalizmine karşı mücadele ettiklerini iddia ettiler, dolayısıyla milliyetçilik de ideolojik gerekçelerinin önemli bir parçasıydı (Go ve Watson, 2019). Ancak yine de, yarı-çevredeki devrimci devletler, büyük ölçüde emperyalist olan projeler de inşa ettiler. Türkiye mesela Türk olmayan grupların bağımsızlık hareketlerini bastırdı veya güçsüzleştirdi. Sovyetler Birliği Polonya'yı işgal etti, Alman devrimcilerine yardım sağladı ve Avrupa ve Asya'da sosyalist rejimlerin kurulmasına yardımcı oldu. Ancak Sovyetler Birliği aynı zamanda, emperyalist projelerinin temeli olarak milliyetçiliği de kullandı. 1920'de Sovyet liderliği, Komintern'in üyeliği için yirmi bir koşul belirledi; 1928'de, Sovyetler Birliği'ne bağlılık üyelik için bir gereklilik haline geldi. Bu açıdan diyebiliriz ki yarı-çevredeki uygulamalar, merkez devlet modellerini sürdüren uygulamalara benziyordu. Aynı şekilde iki dünya savaşı arası dönemde yarı-çevre devletleri sömürge toplumlarının yukarıda bahsettiğim daha radikal anti-emperyal organizasyonlarına pek de destek vermedi ya da çok kısıtlı destek verdi. Kendi dertlerine düştükleri için mazur görebiliriz ama sonuç olarak emperyal ulus-devleti modelinin ve uluslararası düzenin hiyerarşik standartlarının daha da oturmasını sağladılar. Bu sebeplerle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan düzenin gidişatı açısından belirleyici oldular.

Türkiye'yi küresel denklemde yeniden düşünmek

İki dünya savaşı arası dönem boyunca, tam egemenlik kriterinin üç ölçüsünü –münhasır (*exclusive*) siyasi otorite, coğrafi açıdan sınırları belli bir toprak üzerinde egemenlik (*territoriality*) ve uluslararası tanınma (*recognition*)– elde eden

çok az ülke oldu. Japonya'nın "yukarıdan devrimi" onu Batı merkez devletleriyle maddî denkliğe getirdi ve birçok yönden bu denklik tanınma sağladı. Örneğin, Japonya 1922'deki Washington Denizcilik Antlaşması imzacıları arasında yer aldı. Ancak Versay'da bir ırksal eşitlik maddesi bulunmaması, küresel düzenin altında yatan medeniyet hiyerarşilerinin devam ettiğinin güçlü bir göstergesiydi. Yarı-çevre ülkelerinin çekirdeğe meydan okuması daha da zorlaşıyordu. Ancak iki dünya savaşı arasındaki yıllar boyunca merkez, ancak zorlukla ayakta kaldı, bu da ancak çoğunlukla yarı-çevrelerdeki elitlerin tercihleri sayesinde mümkün oldu. Yarı-çevrenin elitleri genellikle, stigmatizasyonu yenmenin ve karşılıklı tanımayı teşvik etmenin en iyi yolunun çekirdek ülkeleri taklit etmek olduğunu düşündüler. Sonuç olarak, modern devlet formu, çekirdek ülkelerden daha çok yarı-çevre politikalarının temelini oluşturdu. Devlet oluşumu, bu siyasi yapıları ve insanları modern hale getirecek ve böylece egemen tanınma sağlayacaktı.

Özetlemek gerekirse, on sekizinci yüzyılın son çeyreğinden Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar süren "uzun" on dokuzuncu yüzyıl, hem yoğun bir şekilde birbirine bağımlı hem de derin bir şekilde hiyerarşik bir küresel düzenin oluşumuna tanık oldu. Bu düzen hem maddi güç (askerî yetenekler ve GSYİH gibi) hem de sembolik güç (örneğin "medeniyet"i neyin oluşturduğu anlayışları gibi) bağlamında ortaya çıktı. Bu düzenin merkezinde, Batılı emperyal güçlerden oluşan küçük bir merkez vardı. Bu güçler, diplomatik uygulamalardan hukuki kategorilere kadar uluslararası ilişkilerin yürütülmesi, kuralları ve yönetişimine ilişkin beklentileri belirlediler. Bu güçler, uluslararası ilişkilerin ana aktörleri olarak Uluslararası İlişkiler tarafından (yani "büyük güçler" veya şimdi "Küresel Kuzey") uzun süredir incelenmiştir, diğer herkes ise çoğunlukla görmezden gelinmiştir. Günümüze yakın zamanlarda, eleştirel kuramlar ve dünya gerçekleri Küresel Güney'i daha görünür kılmıştır. Ancak, Küresel Güney genellikle monolitik olarak varsayılır ve deneyimleri post-kolonyalizm veya Üçüncü Dünya kategorisi altında özetlenir. Bu ikilikte kaybolan şey, ne merkez ne de merkez sömürgesi olan ülkelerin oluşturduğu orta kemer yarı-çevredir. Bu yarı-çevre ülkelerin birkaçı, örneğin AB üyeliği nedeniyle merkezde varsayılırken, diğerleri "Küresel Güney"de addediliyor. Ancak, dünyayı bu terimlerle düşünmek, özellikle 1918-1939 yılları arasındaki dönemde yarı-çevrenin modern uluslararası düzeni güçlendirmede oynadığı rolü göz ardı eder. Batı ve Batı olmayanlar arasındaki modern uluslararası ilişkilerdeki sosyal hiyerarşiler on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıksa da, bugüne kadar bir şekilde varlıklarını sürdürdü. Bu sürekliliğin anahtarı, "yarı-çevre" siyasi yapıların seçtiği yollarda yatıyordu, özellikle de 1918-1939 yılları arasındaki dinamiklerde.

Demek istediğim o ki Türkiye'yi sadece Batı veya Ortadoğu ekseninde değerlendirmek yerine bu küresel denklem içinde düşünmeliyiz. Türkiye'nin tarihî seçimlerini belirleyen coğrafyası veya kültürü değil veya sadece bunlar değildir.

O seçimleri belirleyen, tarihi ve sosyolojik sebeplerle kendini bulduğu bu yarı-çevre kategorisidir ki bu kategoride bambaşka coğrafyalardan ve kültürlerden ülkeler de vardır. Böyle daha geniş bir çerçevede düşünmenin tarih okumamıza iki faydası olacağına inanıyorum. Birincisi, Türkiye tarihini eşsiz benzersiz sanmaktan vazgeçeceğiz. Bu sayede coğrafya ve kültüre aşırı sebepsel sorumluluk yüklemekten ve bazı sonuçların neredeyse alın yazgısı gibi algılanmasından da belki kurtulabiliriz. İkincisi, bu geniş çerçeve Türkiye'yi sadece kendi kaderini veya bölgesini etkileyen bir ülke değil, tarihte yaptığı seçimlerle uluslararası düzeni de etkileyen ve hatta pekiştiren bir ülke olarak görmemizi sağlıyor. Bu da demek oluyor ki yeni tarih okumalarının sadece Türkiye'ye değil, küresel tarih okumamıza da faydaları var.

KAYNAKÇA

Abernathy, David B. (2000) *The Dynamics of Global Dominance*, Yale University Press, New Haven.

Adler-Nissen, Rebecca ve Zarakol, Ayşe. (2021) "Struggles for Recognition", *International Organization*, 75(2): 611-634.

Anghie, Antony. (2004) *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law,* Cambridge University Press, Cambridge.

Aydın, Cemil. (2007) *The Politics of Anti-Westernism in Asia,* Columbia University Press, New York.

Ballantyne, Tony ve Burton, Antoinette. (2012) "Empires and the Reach of the Global" Emily S. Rosenberg (ed.) *A World Connecting, 1870-1945* içinde, Belknap, Cambridge, MA, 285-434.

Bartelson, Jens. (2018) "Dating Sovereignty", *International Studies Review,* 20: 509-513.

Bayly, C.A. (2004) *The Birth of the Modern World, 1780-1914*, Blackwell, Oxford.

Blanning, T.C.W. ed. (2000) *The Nineteenth Century*, Oxford University Press, Oxford.

Bukovanksy, Mlada vd. ed. (2022) *The Oxford Handbook of Historical International Relations*, Oxford University Press, Oxford.

Bull, Hedley ve Watson, A. ed. (1984) *The Expansion of International Society*, Oxford University Press, Oxford.

Buzan, Barry ve Lawson, G. (2015) *The Global Transformation,* Cambridge University Press, Cambridge.

Darwin, John. (2007) *After Tamerlane,* Penguin, Londra.

De Carvalho, Benjamin vd. ed. (2021) *The Routledge Handbook of Historical International Relations*, Routledge, Londra.

De Carvalho, Benjamin, Leira, H. ve Hobson, John. M. (2011) "The Big Bangs of IR", *Millennium*, 39(3): 735-758.

Dixon, Matthew ve Lawson, G. (2022) "From Revolution and Terrorism to 'Revolutionary Terrorism'", *International Affairs,* DOI: https://doi.org/10.1093/ia/iiac218

Dunne, Timothy ve Reus-Smit, Christian. ed. (2017) *The Globalisation of International Society*, Oxford University Press, Oxford.

Getachew, Adom. (2019) *Worldmaking After Empire*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Go, Julian ve Watson, Jake. (2019) "Anticolonial Nationalism", *European Journal of Sociology*, 60(1): 31-68.

Goffman, Erving. (1963) *Stigma: Notes of the Management of Spoiled Identity*, Prentice Hall, Hoboken, NJ [Türkçesi: *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Levent Ünsaldı, Şerife Geniş, Suphi Nejat Ağırnaslı, Heretik, Ankara, 2014].

Gorman, Daniel. (2012) *The Emergence of International Society in the 1920s,* Cambridge University Press, Cambridge.

Halperin, Sandra. (2013) *Re-Envisioning Global Development,* Routledge, Londra.

Kennedy, Paul. (1989) *The Rise and Fall of the Great Powers,* Fontana, Londra.

Krasner, Stephen D. (1995-1996) "Compromising Westphalia", *International Security,* 20(3): 115-151.

Lacher, Hannes ve Germann, Julian. (2012) "Before Hegemony: Britain, Free Trade and 19th Century World Order Revisited", *International Studies Review,* 14(1): 99-124.

Lewis, David Levering. (2009) *W.E.B. Du Bois: A Biography, 1868-1963,* Picador, New York.

Maier, Charles S. (2016) *Once within Borders,* Harvard University Press, Cambridge, MA.

Manela, Erez. (2021) "The Wilsonian Uprisings of 1919" David Motadel (ed.) *Revolutionary World: Global Upheaval in the Modern Age* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 152-174.

Mann, Michael. (1988) *States, War and Capitalism,* Blackwell, Oxford.

Marx, Karl. (1871) "The Third Address on the Paris Commune",

https://www.marxists.org/archive/marx/works/1871/civil-war-france/ch05.htm

Mazower, Mark. (2012) *Governing the World,* Allen Lane, Londra [Türkçesi: *Dünyayı Yönetmek,* çev. bilinmiyor, Alfa, İstanbul, 2015].

Millennium. (2014) "Special Issue on the Standard of Civilization", 42(3): 546-859.

Mitzen, Jennifer. (2006) "Ontological Security in World Politics", *European Journal of International Relations,* 12(3): 341-370.

Mulder, Nicholas. (2022) *The Economic Blockade,* Yale University Press, New Haven.

Nye, Joseph. (2009) *Understanding International Conflicts,* Pearson Longman.

Parthasarathi, Prasannan. (2011) *Why Europe Grew Rich and Asia Did Not,* Cambridge University Press, Cambridge.

Pedersen, Susan. (2015) *The Guardians,* Oxford University Press, Oxford.

Phillips, Andrew ve Sharman, J.C. (2020) *Outsourcing Empire,* Princeton University Press, Princeton, NJ.

Phillips, Andrew. (2021) *How the West Was Won,* Cambridge University Press, Cambridge.

Pomeranz, Kenneth. (2000) *The Great Divergence,* Princeton University Press, Princeton, NJ.

Rasberry, Vaughn. (2017) *Race and the Totalitarian Century,* Harvard University Press, Cambridge, MA.

Reus-Smit, Christian. (2013) *Human Rights and the Making of the International System,* Cambridge University Press, Cambridge.

Sluga, Glenda ve Clavin, Patricia. ed. (2017) *Internationalisms: A Twentieth-Century History,* Cambridge University Press, Cambridge.

Suzuki, Shogo. (2005) "Japan's Socialization into Janus-Faced European International Society", *European Journal of International Relations,* 11(1): 137-164.

Tilly, Charles. (1990) *Coercion, Capital and European States, AD 990-1992,* Blackwell, Oxford [Türkçesi: *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu,* çev. Kudret Emiroğlu, İmge, Ankara, 2020].

van Zanden, Jan Luiten. (2004) "Estimating Early Modern Economic Growth", *International Institute of Social History Working Paper,* http://www.iisg.nl/research/jvz-estimating.pdf

Wallerstein, Immanuel. (2011) *The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World Economy, 1730s-1840s,* University of California Press, Berkeley.

Zarakol, Ayşe. (2011) *After Defeat: How the East Learned to Live with the West,* Cambridge University Press, Cambridge.

Zarakol, Ayşe. (2014) "What Made the Modern World Hang Together?", *International Theory,* 6(2): 311-332.

Zarakol, Ayşe. (2022) *Before the West,* Cambridge University Press, Cambridge.

Lozan Antlaşması'nın dünya siyasi tarihi içindeki anlamının yüzyıllık serüveni

*Cemil Aydın**

Özet: Bu makale Lozan Antlaşmasının küresel dekolonizasyon tarihi içindeki önemini incelerken, Lozan'ın imparatorluklardan ulus-devletler düzenine geçiş sürecindeki yerine dair yüz yıl içindeki dönüşen farklı ve çelişkili anlatılara bir anlam vermeye çalışmaktadır. Lozan Antlaşması niçin 1920'lerde Asya ve Müslüman enternasyonalizmi için önemli bir dönüm noktası ve zafer olarak algılanmıştır? Lozan'ın başlangıçtaki bu algısı zamanla nasıl siyasi aktörler tarafından farklı ve hatta birbirine zıt anlamlar yüklenerek, ırk eşitliği, medeniyetlerin uyumu, laiklik, Batılılaşma ve modernleşme teorileri için önemli kılınacaktır? Küresel bir entelektüel tarihsel yaklaşım ile makale günümüzde Lozan'a ilişkin zafer mi, hezimet mi gibi tartışmaların ve çatışan teorilerin tarihî serüveninin anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Anahtar sözcükler: Dekolonizasyon, medeniyetler çatışması tezi, Batılılaşma, laiklik, teosofi.

Giriş

İmzalanışının yüzüncü yıldönümünde Lozan Antlaşması hakkındaki çelişkili yorumların ve komplo teorilerinin arka planında, Türkiye'nin yüz yıllık Cumhuriyet tecrübesinin küresel dekolonizasyon tarihi içindeki konumuyla ilgili muğlaklık ve çelişkili tezler yatmaktadır. Lozan Antlaşması ve onun hemen ardından gelen Cumhuriyet dönemi Türk Batılılaşmasının Asyalı, Afrikalı Müslüman toplumların sömürgeci yönetimlere karşı hak ve adalet arayışındaki tesiriyle ilgili tartışmalar daha antlaşmanın imzası kurumadan başlamıştır. 1920'li yılların ortalarında, medeniyetler ve ırklar çatışması konusunda popüler kitaplar yazan, Londra Misyoner Cemiyeti üyesi tarihçi Basil Mathews, Lozan Antlaşması'nın imzalanmasının Beyaz adamın eski otoritesini yitirmesi anlamına geldiğini ve sadece Londra ve çevresi kadar nüfusa sahip olan Türk halkının, dünyanın

(*) Kuzey Carolina Üniversitesi, Chapel Hill.

büyük güçlerine taleplerini kabul ettirmeyi başardığını yazmıştır. Lozan'ı "Genç İslâm"ın bir zaferi olarak gören Mathews, antlaşmanın Asya ve Afrika halkları için önemini de 1924'te yazdığı kitabında vurgulamıştır. "Hindistan'ın her pazarında, Arap şeyhlerinin ateş başında yaptıkları gece sohbetlerinde ve Kahire'den Delhi'ye, Pekin'den Tokyo'ya kadar tüm büyük şehirlerdeki öğrencilerin münazaralarında" Lozan takip edilmektedir; zira Lozan, bir tarafta "Beyaz adamın" dünya hâkimiyetinin, diğer tarafta ise uyanış halindeki "Genç İslâm"ın bulunduğu bir medeniyet(ler) çatışmasıdır (Mathews, 1924: 30-31; Mathews, 1926). Basil Mathews'un "Genç İslâm" kavramı, kısmen, Türk Kurtuluş Savaşı'na verdiği büyük siyasi ve ekonomik destekle Lozan'daki Türk heyetinin İngiliz tarafına karşı müzakere gücünü artıran ve Lozan'ı bir zafer olarak kabul eden Hint altkıtasındaki Hilafet Hareketine atıfta bulunuyordu. Yine 1924 yılının Aralık ayında Kobe'de yaptığı "Büyük Asyacılık" konuşmasında, Çin Cumhuriyeti'nin kurucusu Sun Yat-Sen, Türk Kurtuluş Savaşı'nın başarılarını ve Lozan'ı, Çin ve bütün Asya için bir ilham kaynağı, bir zafer olarak anlatıp Avrupa'nın ırkçılığına ve sömürgeciliğine karşı verilen eşit hak ve adalet mücadelesinde önemli birer dönüm noktası olarak niteliyordu.[1]

Basil Mathews ve Sun Yat-Sen gibi pek çok gözlemci, Lozan'ı Batı'nın dünyadaki emperyal hâkimiyetine karşı direnen İslâm âleminin ve Asya'nın zaferi olarak görürken, onlardan kırk yıl sonra, 1960'ların ortalarında, Kadir Mısıroğlu, Lozan'ı imzalayan kadroların daha sonra yürüttüğü Batılılaşma ve laik bir ulus-devlet kurma siyasetlerine tepki olarak, tam zıt bir yorumla, Lozan'ı İslâm âlemi ve Türkiye için hezimet, Batı medeniyeti için ise zafer olarak betimlemeye çalışmıştır.[2] Kadir Mısıroğlu'nun Türkiye'deki muhafazakâr kesimlerde kalıcı izler bırakan ve bugünün Türkiye'sinde bile değişik komplo teorilerine ilham kaynağı olan bu iddiası, hilafetin ilgasını, Cumhuriyet döneminin laiklik ve kültürel Batılılaşma siyasetini de sanki Lozan'da planlanmış ve Türkiye'yi İslâm âleminin liderliğinden mahrum bırakan adımlar olarak sunuyordu. Lozan'ı, önce 1924'te İslâm âlemi, Doğu ve Asya için bir zafer olarak gören anlatının sonraki kırk yıl içinde belli ideolojik akımlar tarafından bir hezimete çevrilmesi, küresel siyasi ve entelektüel tarihteki dönüşümler açısından anlamlı soruları sormamıza da vesile olabilir. Zira Kadir Mısıroğlu (veya Necip Fazıl Kısakürek) gibi isimlerinin Lozan'ı eleştiren metinler yayımlamasının ötesinde, 1970'lere gelindiğinde gerek Avrupa merkezli dünya siyasi tarihi yazımında, gerekse Asya ve Afrika'nın dekolonizasyon tarihinde Lozan Antlaşması, yirminci yüzyılın en önemli olayı addedilen Avrupa sömürge yönetimlerinin sona erip bağımsız ulus-devlet-

1 Sun Yat-Sen, Büyük Asyacılık konuşmasını, ölümünden kısa bir süre önce, Japonya'nın Kobe şehrinde Aralık 1924'te yapmıştır. Bu konuşma 1937-1944 yılları arasındaki Japon işgali altında ve başkenti Nanking olan Çin hükümetlerinin resmî ideolojisine dönüşecektir. Sun Yat-Sen'in Asyacılık düşüncesi hakkındaki en iyi eser için bkz. (Jansen, 1954).

2 Kadir Mısıroğlu'nun *Lozan: Zafer mi, Hezimet mi?* kitabı ilk olarak 1965'te yayınlanmış, sonraki yarım yüzyılda pek çok kez Sebil Yayınları tarafından yeniden basılmıştır.

lerin kurulması sürecine dair tartışmalarda âdeta yok sayılmış ve bu antlaşmadan neredeyse hiç bahsedilmemiştir. 1970'lerin ortalarında artık, 1924'te Sun Yat-Sen'in yaptığı gibi, Lozan'ı Asya'nın zaferi olarak değerlendirenler görülmediği gibi, Türkiye'de de Lozan'ın zafer olarak değerlendirilmesi küresel bağlamdan kopuk, dar bir milliyetçi çerçeveye ve resmî tarih anlatısına sıkışıp kalmıştır. Türkiye'de 1980'lerden sonra gelişen ve Lozan'ı Türk halkının sinsi Batı emperyalizmine karşı zaferi olarak sunan anlatı ise, bu antlaşmanın Asyalı ve Afrikalı halklar, özellikle de dünyadaki Müslüman kamuoyu için anlamını önemsemez gibidir. Dünyanın Avrupa imparatorluklarının hâkimiyetinden kurtuluşuna ve dekolonizasyona sahne olan 1920'li ve 1970'li yıllar arasında ne olmuştur da Lozan Antlaşması ve Cumhuriyet modernleşmesi başlangıçta Asya ve Afrika halklarının hak ve adalet arayışlarını güçlendiren siyasi bir dönüm noktası ve ilham kaynağı olma statüsünden âdeta unutulan veya bir yere oturtulamayan bir siyasi antlaşmaya dönüşmüştür?

Bu kısa yazıda, küresel tarih perspektifi içinde, Lozan'ın hem Osmanlı İmparatorluğu'nun son elli yılındaki enternasyonalizmi hem de erken Cumhuriyet dönemi reformları bağlamında, Batı-dışı dünyanın adalet ve eşit hak mücadelelerine nasıl katkıda bulunduğunu tartışacağım. Lozan'ı dekolonizasyon tarihinde bir yere oturtamayan yaklaşım, Cumhuriyet'i kuran kadroların bu antlaşmanın sonrasında, Türk Kurtuluş Savaşı'nı destekleyen anti-emperyalist ittifaka ihanet ettiğini ima etmektedir. Lozan Antlaşması, hemen sonrasındaki ulus-devlet kurma projesi ve hilafetin ilgasıyla Türkiye'nin Asya'da, Arap âleminde ve Afrika'da sömürge yönetimleri altında yaşayan halklarla bağlarını koparıp onlara sırt çevirmesinin, böylelikle Batı medeniyetinin, Beyaz ırkın üstünlüğünün ve sömürgeciler kulübünün merkezi olmayı sürdüren Avrupa nezdinde Türklerin meşruiyetini pekiştirme çabasının dönüm noktası olarak görülecektir.

Lozan Antlaşması'nın tarihi anlamının değişmesinin ardında yatan varsayımlardan en önemlisi, Sultan Abdülhamid Han'ın tahta çıktığı 1876 ile hilafetin ilga edildiği 1924 arasındaki yarım yüzyıllık dönemde, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslâm âleminin lideri olarak, dünyadaki Beyaz ırkın üstünlüğüne karşı koyu tenli Asyalı ve Afrikalı halklarla kader birliği edip Avrupa'ya alternatif bir dünya düzenini ve başka bir medeniyeti temsil ettiğidir. Cumhuriyet döneminde Türkiye'nin bir yandan İslâm medeniyetinden ayrılıp sömürgecilerin kıtası Avrupa medeniyetine ihtida ettiği, bir yandan da politik olarak ezilmiş halkların ve koyu tenli ırkların bulunduğu Afrika'yı ve Asya'yı terk edip hiç değilse onursal açıdan Beyaz ırka mensup olmaya çalıştığı varsayılmaktadır. Ancak Türkiye'nin Lozan Antlaşması'nı imzaladığı dönemde üye olabileceği herhangi bir "alternatif dünya düzeni" öneren bir Asya, İslâm âlemi veya Üçüncü Dünya ülkeleri ittifakı bulunmadığı gibi, Avrupa merkezli emperyal kulübe karşı başka bir bölgesel birlik alternatifi de mevcut değildir. Ayrıca İslâm veya Doğu medeniyeti fikirlerinin kendisi, ve hatta Müslüman ve Asya birliğine dair jeopolitik

kavramlar, Avrupa sömürgeciliği öncesinde devralınan aidiyetler değil, bilakis Avrupa sömürgeciliği ve ırkçılığı ile mücadele edilen Lozan öncesindeki elli yılda ortaya çıkmıştır (Dalacoura, 2019). Yani Lozan barışı sonrasındaki Cumhuriyet Batılılaşması, Türkiye'nin, bir medeniyeti terk edip başka bir medeniyete dahil olma sürecini değil, zaten içinde olup Müslümanlığı sebebiyle dışlandığı düşünülen Avrupa devletler sistemine eşit bir üye olarak geri dönüşünü sembolize ediyordu. Cumhuriyet döneminde Avrupa sisteminin bir parçası olma politikası Osmanlı diplomasisinin ana gayesinin terk edilmesi değil, bilakis, devamı niteliğindeydi. Daha da önemlisi, Osmanlı'nın ve Türkiye'nin Avrupa imparatorluklar veya devletler düzeninin hukuken eşit bir parçası olması zaten başından beri onları destekleyen Asya ve İslâm âlemi kamuoylarının da temel hedefleri arasındaydı. Lozan'da Türkiye bizzat bu hedefe ulaştığı için Asya'da ve Afrika'da bu antlaşma, sömürgeciliğin ırkçılığına karşı bir zafer olarak algılanmıştı. O halde 1924 ile 1964 arasında dünyada ne olmuştur da Lozan'la ilgili tarihî anlatılar şaşırtıcı derecede farklılaşmıştır?

Küresel dekolonizasyon tarihinde Lozan'ı bir yere oturtamamak

Yirminci yüzyıl tarihinin en önemli dönüşümü, 1920'lerin başında Ortadoğu dahil, tüm Asya ve Afrika kıtaları Avrupa imparatorluklarının parçası iken, 1970'lere gelindiğinde bu imparatorlukların yerini bağımsız ulus-devletlerin almasıdır. Dönüp bakıldığında, büyük ölçüde Lozan Antlaşması'ndan sonra gerçekleşen ve bazı tarihçilerin Asya'nın ve Afrika'nın Avrupa'ya isyanı olarak tanımladığı bu siyasi dekolonizasyon sürecinde Osmanlı'nın ve Türkiye'nin konumunun ne olduğu sorusuna verilen cevaplar döneme göre farklılıklar göstermektedir (Adas, 2004). 1924'te Basil Mathews'un ve Sun Yat-Sen'in yaptığı yorumlara bakacak olursak, Lozan'ı âdeta 1962'de Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nın başarıyla sonuçlanmasına kadar devam edecek olan Müslüman toplumların veya koyu tenli ırklara mensup halkların özgürleşmesinin ilk başarılı örneği (ve öncüsü) olarak görmek mümkündür. Ancak İkinci Dünya Savaşı'nın ardından bağımsızlığını kazanan Asya ve Afrika ülkeleri, 1955'teki Bandung Konferansı'nda görüldüğü gibi, Avrupa imparatorluklarının karşısında alternatif bir bölgesel dayanışma ve ittifak kurmaya çalışıp Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda ırkçılığın ve sömürgeciliğin sona erdirilmesi için işbirliği yapmıştır. Türkiye ise değişik jeopolitik sebeplerle bu sürece uzak durup kendini Soğuk Savaş'ın Batı Avrupa'sının ve ABD'nin yanında konumlandırmıştır. 1945 sonrasında bağımsızlığına kavuşan ülkelerin gururla Asya veya Afrika kimliğine sahip çıkmasının ve Beyaz ırkın üstünlüğünü net bir şekilde reddetmesinin aksine, 1920'lerde ve 1930'larda bağımsızlığını koruyan Türkiye ve İran gibi ülkeler eşitlik iddialarını temellendirmek için kendi milletlerinin de bir şekilde Beyaz ırka mensup veya

ona eşit olabileceğini iddia etmiştir. Ayrıca Tevfik Rüştü Aras'ın 1928'de Amerikan büyükelçisi Joseph Grew'a söylediği "Avrupa tarafından daha önce kapıdan kovulsak da bir şekilde pencereden tekrar Avrupa'ya geri döneceğiz" jeopolitik vizyonu, Türkiye Cumhuriyeti'nin dış politikasını şekillendirmiştir. İkinci Dünya Savaşı'na kadarki dönemde Türkiye, bir Asya ve Doğu ülkesinden ziyade, bir Doğu Avrupa ülkesi portresi çizmektedir (Barlas ve Güvenç, 2009). Bu açıdan bakıldığında Lozan, Avrupa sömürgeciliğine ve ırk ayrımına karşı bir mücadele gibi değil, Osmanlı'nın vârisi olarak Türkiye'nin Avrupa merkezli emperyal dünya düzenine, Avrupa'dan dışlanmasına sebep olan Müslümanlığına rağmen, âdeta Beyaz ırka mensup bir ülke gibi görülüp geri dönmesine vesile olacak bir dönüm noktasıydı.

Ancak Lozan'a giden süreçte, Türk Kurtuluş Savaşı'nın Avrupa-dışı toplumlardan büyük destek gördüğü, özellikle Hindistan'daki Hilafet Hareketi'nin Lozan'da Ankara heyetinin pazarlık gücünü artırdığı ve Cumhuriyet'i kuran kadroların Lozan'a giderken dahi Osmanlı halifesinin manevi-sembolik liderliği altında birlik içinde olduğu varsayılan İslâm âleminin ve Asya'nın uyanışı adına konuştuğu ve mazhar oldukları destekten haberdar olduğu da vakıadır (Aydın, 2021). Ancak gerek Müslüman, gerek Hindu Hint milliyetçiliğinin Türk Kurtuluş Savaşı'na verdiği destek de, sonradan bu desteğin anlam verilemeyen bir muammaya dönüşmesinin hikâyesi de tamamen yeniden yazılmış gibidir. Hilafetin ilgasından sonra Hint bağımsızlık hareketi liderleri ile Türkiye aydınları arasındaki ilişki, Halide Edip Adıvar'ın 1930'larda yaptığı Hindistan ziyaretinde Türkiye'nin milli mücadelesi hakkında verdiği konferanslar vesilesiyle canlı tutulmak istense de, zamanla zayıflamış ve Hindistan ile Pakistan'ın bölünmesinden sonra Lozan öncesindeki Hilafet Hareketi'nin anlamı da yeniden tanımlanmıştır.[3] Bugünün Hindu milliyetçileri, Hilafet Hareketi'ni, Hindistan Müslümanlarının kendi ülkelerinin bağımsızlığını değil de İslâm ümmetini ve başka Müslümanlarla birliğini önceleme hatası olarak görüp hilafetin ilgasını ve Mustafa Kemal'in laikliğini, Hindistan Müslümanlarının ümmetçilik yanılgısına karşı verilen hak edilmiş, sert bir yanıt olarak övmektedir. Halbuki 1919-1924 yılları arasında, günümüzde iktidarda olan Hindu dinî ihyacılığının öncüsü sayılan Müslüman-olmayan Hintli liderler bile Türk Kurtuluş Savaşı'nı İngiliz emperyalizminin adaletsizliklerine karşı verilen bir hak mücadelesi olarak görüp Hindistan'daki cami avlularında Cuma namazına gelen cemaate hitap edebilmişti.[4]

Lozan Antlaşması'nın siyasi anlamındaki çelişkili tarih algısı entelektüel tarih

3 Halide Edip Adıvar'ın Hindistan'da verdiği konferanslara yüzlerce isim katılmış, bu konuşmaların birini Mahatma Gandi, bir diğerini ise Nehru açılış konuşması yapıp yönetmiştir (Bilkan, 2011).

4 Mahatma Gandi'nin Güney Afrika'daki ilk siyasi faaliyet yıllarında, oradaki Müslümanlarla beraber cami avlusunda yaptığı konuşmalar bilinmektedir. Daha sonra Gandi, İngilizlerin Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki Osmanlı siyasetini, Hint Müslümanlarına verdikleri sözlerin inkârı ve adaletsizlik olarak görüp Hilafet Hareketi'ne katılacaktır. Onun dışında, Hindu dinini siyasallaştıran diğer liderler de Türk Kurtuluş Savaşı'na ve Hilafet Hareketi'ne aktif olarak katılacaktır (Bhargav, 2022).

sahasında da görülmektedir. Kurtuluş Savaşı'nın en zor günlerinde kabul edilen İstiklal Marşı'nın dizeleri, Avrupa ve Amerikan kamuoyunun Müslüman Türkleri düşman, aşağı bir ırka ve Yunanlara göre geri bir medeniyete mensup oldukları gerekçesiyle "kendi kaderini tayin hakkı"na sahip olamayacağı tezlerine karşı, "hakkıdır Hakka tapan milletimin istiklal" şeklinde güçlü bir anti-emperyalist fikir beyannamesi içermektedir. Zaten Paris Barış Konferansı esnasında, Hint Müslüman delegasyonu Amerikan Başkanı Woodrow Wilson ve İngiliz Başbakanı Lloyd George'la buluşup, tüm dünya Müslümanları adına, yine Wilsoncu prensiplere uygun olarak Müslüman Türklere ayrım yapılmadan eşit haklar tanınması için onları ikna etmeye çalışmıştır (Foreign Relations of the United States, 1919). Yunanistan'ın Batı Anadolu'yu işgali sonrasında Avrupa başkentlerinde Osmanlı'ya ve Türkiye'ye adil bir barış sunulmasını savunan kampanyalar, Müslümanların da Avrupalılar kadar medeni olduklarını vurgulayıp ispat ederek, onlara eşit haklar verilmesini sağlayacaktı (Rıza, 1922). Mehmet Akif Ersoy'un İstiklal Marşı'ndaki "medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" dizesi ise Namık Kemal neslinin sonrasındaki Müslüman, Asya ve Afrika fikir tarihinde Avrupa'nın medenileştirme söyleminin ikiyüzlülüğüne yaptığı vurgunun özeti niteliğindedir ve Mahatma Gandi veya Patrice Lumumba gibi sömürgecilik-karşıtı bir Asyalı veya Afrikalı liderin ağzından çıkabilecek bir ifadedir. Ancak Lozan'ın arifesinde Ankara'daki bazı liderler, İstiklal Marşı'ndaki sert Avrupa medeniyeti eleştirisinden rahatsızlıklarını da belirtebilmiştir ki zaten Lozan'dan sonraki Türk modernleşmesi Avrupa medeniyetinin, alternatif bir Doğu veya Asya medeniyeti adına reddi değil, aksine, onun Avrupa-dışı toplumlar tarafından kabulüne ve evrenselliğine olan inanca dayanacaktır (Kara, 2021). Mehmet Akif Ersoy'un Cumhuriyet'in kültürel Batılılaşma reformlarının zirvesinde gönüllü olarak Mısır'a yerleşip sadece ölümünden önce Türkiye'ye dönmesi ve cenazesine hiçbir devlet görevlisinin katılmaması da Lozan'dan önceki Kurtuluş Savaşı'nın zihniyet dünyası ile 1930'ların ortalarının Türkiye'si arasındaki değişimin sembolü olarak hatırlanacaktır.

Geriye dönüp bakıldığında, Lozan tartışmalarında tarihselleştirilmesi gereken iki önemli soru ortaya çıkar. Türkiye, Avrupa emperyalizmine karşı direnen anti-emperalist bir hareketle mi, yoksa zaten Avrupa imparatorluklar ailesinin bir üyesi olan Osmanlı İmparatorluğu yıkılırken o imparatorluğun Müslüman-Türk elitlerinin mümkün olan en fazla toprağı ve nüfusu korumak için verdiği mücadele kapsamında diğer imparatorluklarla yaptığı pazarlıkların sonucunda mı kurulmuştur? Cumhuriyet dönemindeki Türk modernleşmesi dünyanın entelektüel olarak Batılılaşmasına mı hizmet etmiştir, yoksa Avrupa-merkezci tarih, din ve modernite anlayışını aşmaya vesile olacak bir düşünsel dekolonizasyona katkıda mı bulunmuştur? Her iki soruya da bugünkü tartışmalardaki çelişkileri aşan anlamlı cevaplar verebilmek, ancak konunun tarihsel bağlamı içinde düşünmekle mümkündür.

Lozan'ı Asya ve Afrika halkları için önemli kılan elli yıllık küresel düşünce tarihi arka planı

Lozan'ın dünya tarihi içindeki önemini anlamayı kolaylaştırmak için, Asyalı ve Afrikalı toplumların hak arama ve adalet taleplerine dayanan dekolonizasyon sürecini, fikri ve siyasi açıdan iki ayrı kategoride değerlendirmek faydalı olacaktır. Birincisi, entelektüel ya da düşünsel dekolonizasyon tarihidir ki bu 1945 sonrasında görülecek olan, imparatorlukların yıkılıp ulus-devletlerin kurulduğu siyasi süreçten neredeyse yüz yıl kadar önce gelişen farklı bir kronolojiye sahiptir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında şekillenen Avrupa imparatorluklar (emperyal) düzeni, Avrupalıların kendilerine Asya ve Afrika'daki halkların ve kültürlerin üzerinde efendilik taleplerine meşruiyet sağlamaya dönük bir dizi ırk ve rasyonalite temelli sosyal bilim ve tarih tezinin üretilmesine zemin oluşturmuştur. Ardından da bu tezleri Avrupa epistemolojisinin ve bir kurum olarak üniversitenin küreselleşmesiyle beraber dünyanın her yerine yaymıştır. Siyasi dekolonizasyon süreci, başlangıçta Avrupa hâkimiyeti tezlerine meydan okuyan bir düşünsel dekolonizasyonla, yani bağımsız olup eşit hak isteyen toplumların bu taleplerini temellendirmek için Avrupa-merkezli insanlık, ırk ve medeniyet anlayışını yeniden kurgulaması ve tanımlamasıyla başlamıştır. Tüm Afrika bağımsızlık savaşlarının liderleri, örneğin Siyah ırkın ve Afrikalıların da medeni olduğunu ve insanlık tarihine katkılarını vurgulamıştır ve böylelikle kendi kaderlerini tayin edip modern bir devlet kuracağı inancını pekiştiren Pan-Afrikacı düşünce geleneğine yaslanmıştır (Du Bois, 1900). Benzer şekilde, Asyalı anti-kolonyal (sömürgecilik-karşıtı) liderler Hint, Çin ve Arap/Müslüman medeniyetlerinin veya Hinduizm, Budizm ve İslâm dinî geleneklerinin Avrupa medeniyetine ve Hıristiyanlığa göre eşit, hatta bazı yönlerden onlardan daha erdemli olduğu tezleri eşliğinde siyasi bağımsızlık ve eşitlik talebinde bulunmuştur.

Entelektüel ya da düşünsel dekolonizasyon tarihinin ilk evrelerinin trajik tarafı Asya, İslâm ve Afrika'nın tarih, medeniyet ve din kavrayışlarının, bir dizi Avrupalı kritere uygunluğunu ispatlamaya çalışması ve pek çok yönden Avrupa değerlerinin içselleştirilmesine, hatta fikrî olarak Avrupalılaşmaya ve Batılılaşmaya dayanmasıdır. Yani siyasi dekolonizasyon süreci pek çok kez, tıpkı Osmanlı ve Japon modenleşmelerinde olduğu gibi, Batılı modernite değerlerini ve kavramlarını içselleştirip, Batılı-olmayan toplumların da Avrupa kriterlerine uygun bir şekilde medeni olabileceği tezine dayandırılmıştır. Müslümanların, Hintlilerin veya Siyahi Afrikalıların medeniliği Avrupa kamuoyunu ikna edecek bir şekilde ispatlanırsa, bu yolla uluslararası hukuk sahasında eşitlik sağlanabileceği veya imparatorluk içinde vatandaşlık hakkı edinilebileceği varsayılıyordu. Adalet ve hak elde etmek için Batılı-olmayan toplumların kendilerini Avrupa'nın medeniyet kriterlerine uygun gösterme çabası, paradoksal bir şekilde si-

yasi dekolonizasyonu, Batı medeniyetine karşı herhangi bir alternatif İslâm, Afrika veya Asya medeniyet anlayışı olmadan gerçekleştirmeye yol açmıştır.

Pan-İslâmizm, Pan-Afrikacılık ve Pan-Asyacılık, daha sonraki Afrika ve Asya halklarının anti-emperyalist bağımsızlık mücadelelerinin temeli olarak görülse de, başlangıçta bu üç düşünce akımı da imparatorluklar içinde eşitlik mücadelesi veriyor ve söz konusu imparatorlukların dağılması ve onların yerine ulus-devletlerin kurulması talebini içermiyordu. Ancak Avrupa imparatorlukları tarafından medeniyet, din, ırksal gerilik iddialarıyla, haklarından mahrum bırakılan, ikinci sınıf muameleye tabi tutulan ve adaletsizce hor görülen insanların hak arayışlarının entelektüel temelleri bu dönemde atılmıştır. Tüm fikrî çabalarını Osmanlı İmparatorluğu'nu korumaya ve güçlendirmeye adayan Namık Kemal gibi birini, daha sonraki anti-emperyalist mücadele için önemli kılan şey, onun Avrupa'da Doğu ve İslâmiyet hakkındaki ırksal önyargılara meydan okumasıydı. Kemal bunu yaparken İslâmi gelenekle Aydınlanma felsefesi arasındaki uyumu gösteriyor, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'nın büyük güçlerinin kamuoyundaki meşruiyetini sağlamaya çalışıyordu. Namık Kemal'in 1872'de dile getirdiği meşhur "Avrupa Şark'ı Bilmez" ifadesi sadece Avrupa'daki Doğu toplumlarını aşağılayan önyargılı ama aynı zamanda da bilimsellik iddiasındaki görüşlerin akademik bir eleştirisi değil, Oryantalist söylemin hukuki eşitsizlikle ilişkisine de yönelen bir eleştiri ve isyandı (Çelik, 2021). Aynı şekilde Fatma Âliye Hanım'ın Müslüman kadının haklarıyla ilgili yazdığı ve Avrupalıların önyargılarına cevap veren eserleri de yine düşünsel dekolonizasyona katkıda bulunmuş ve hemen Arapçaya, Urducaya çevrilmiştir. Zira Osmanlı gibi ülkelerin kapitülasyonlara maruz kalması ve Asya'daki sömürgecilik faaliyetleri, Avrupa'da kurgulanan "kadınlarını ezen Müslüman Şark" imajıyla meşrulaştırılıyordu. Fatma Âliye'ye veya Namık Kemal'e benzer bir şekilde, Hindistan'da Swami Vivekananda ve Seyyit Ahmet Han gibi isimler Hindu ve Müslüman evrenselliğinin temellerini atarken İngiliz İmparatorluğu'nu yıkmaya değil, bu imparatorluk içinde Hinduların ve Müslümanların eşit haklara kavuşmasını amaçlıyordu. İşte bu sürecin bir devamı olarak Ziya Gökalp, Rabindranath Tagore veya Muhammed İkbal gibi düşünürler Avrupa'nın Avrupa-merkezli din, medeniyet, tarih ve kültür anlayışlarını alıp evrenselleştirerek daha hümanist ve âdil bir dünya tahayyülü geliştirecekti. Bu sayede Namık Kemal ile Muhammed İkbal'in yazıları arasındaki (1870'lerden 1930'lara kadar uzanan) süreçte yeni bir İslâm medeniyeti tahayyülü ortaya çıkmıştır. Avrupa medeniyetinin tartışılması, kabulü ve reddi sırasında, yani Batı medeniyetinin evrenselliği tartışmalarıyla aynı zamanda modern İslâm medeniyeti ve yeni İslâm tarihi tezleri (veya Afrika ve Asya medeniyeti veya tarihi tezleri) formüle edilmiştir. İkinci Dünya Savaşı sırasında hızlanıp 1970'lerin ortalarında tamamlanan siyasi dekolonizasyon, 1870'lerden sonra gelişen bu entelektüel ya da düşünsel dekolonizasyondan doğup beslenerek başarıya ulaşmıştır.

Asya ve Afrika kıtalarının büyük kısmı 1914 öncesinde meşruiyetini Beyaz ırkın ve Batı/Hıristiyan medeniyetinin üstünlüğü üzerine kuran yedi Avrupa imparatorluğu ve ABD-Japonya arasında bölünmüşken,[5] 1970'lere gelindiğinde –Filistin gibi bazı istisnalar olsa da– Asya ve Afrika halklarının büyük ekseriyeti bağımsızlığını elde etmiş ve ulus-devlet yapısına kavuşmuştur. Bu siyasi dekolonizasyon sürecinde, Osmanlı Türkiye'si, Japonya ve Etiyopya gibi Avrupalılarca tam olarak sömürgeleştirilememiş Batı-dışı imparatorlukların katkısı yeterince takdir edilmemektedir. Zira geriye dönüp bakıldığında, Japonya'nın ve Osmanlı'nın da dahil olduğu Batı-dışı imparatorlukların 1870'lerle 1920'ler arasındaki adalet talebi, dünya düzeninin merkezi olarak gördükleri Avrupa imparatorlukları tarafından herhangi bir aşağılamaya ve tahkire tabi tutulmadan eşit olarak kabul edilmekti, imparatorlukların yerine ulus-devlet kurmak değildi. Türkiye'de "kapitülasyonlar" olarak adlandırılan, ama Çin'de ve Japonya'da "eşitsiz hukuki anlaşmalar" olarak bilinen bir sistemle Avrupa imparatorlukları doğrudan sömürge yönetimi kurmadıkları ülkeleri, Avrupa medeniyet kriterlerine uygun hukuki devlet yapılarına sahip olmadıkları iddiasıyla uluslararası hukuk içinde eşitsiz muameleye tabi tutuyor ve gerektiğinde bu ülkelerin içişlerine askerî müdahalelerde bulunuyor, empoze ettikleri kurallara uymadığı için onları cezalandırıyordu (Özsu, 2016).

Daha sonra Lozan'ı Asya ve Afrika toplumlarının adalet talepleri için bir zafer kılan tarihî sürecin köklerinde, Asya ve Afrika'da sömürgeleştirilmiş toplumların siyasi liderlerinin, kendi hak arayışları ile Osmanlı ve Japonya gibi ülkelerin imparatorluklar-arası eşitlik talepleri bağlamında bir kader birliği olduğu inancı vardır. Osmanlı, Japonya ve Etiyopya'nın başarılarını Hindistan, Mısır, Endonezya gibi yerlerdeki çok daha doğrudan sömürge baskısı altında yaşayan halklar için önemli kılan şey, Avrupa tarafından benzer ırksal söylemlere tabi tutulup ayrımcılığa uğrayan bu imparatorlukların Avrupa'nın ve Beyaz ırkın üstünlüğü tezlerini mağlup etmeye dönük ortaya koydukları katkı, siyasi iradeleri ve güçleriydi. Bu yüzdendir ki 1905'te Japonya'nın Rusya'yı askerî olarak mağlup etmesi, tüm Asya çapında kendi adalet taleplerini güçlendiren bir olay olarak yorumlanmıştır. Eğer Avrupa-merkezli emperyal dünyanın kendini Beyaz ırkın üstünlüğüyle meşrulaştırmasının arka planı olmasa, Japonya'nın Rusya'yı mağlup etmesi, sıradan bir emperyal savaş, hatta Kore'nin Japon hâkimiyetine girmesinin başlangıcı olarak Asyalı bir imparatorluğun diğer Asyalıları sömürgeleştirmesinin başlangıç tarihi diye algılanabilirdi. Ancak bu savaşta Japonya'nın galibiyeti Avrupa'daki tüm bilimsel ırk hiyerarşisi tezlerini yıkan bir gelişme olarak kutlanacak, güçlü bir Japon imparatorluğu Asya'nın özgürleşmesinin ve eşitlik taleplerinin haklılığının ispatı olarak yorumlanacaktı (Worringer, 2014). 1905 Rus-Japon Savaşı'na İngilizlerin veya Almanların gö-

5 Söz konusu sömürgeci güçler İngiltere, Fransa, Rusya, Almanya, İtalya, Belçika, Portekiz ile birlikte ABD ve Japonya'dır.

züyle bakıldığında, dünya jeopolitiğinde ırk ilişkilerinin rolünün onlar açısından da önemli olduğunu görmek mümkündür. Japonya, Rusya'ya karşı savaşta İngilizlerin müttefiki olmasına rağmen, pek çok İngiliz düşünür bu siyasi zaferle dünya tarihinde Beyaz ırkın üstünlüğünün sona ereceği endişesini açıkça dile getirmiştir. Almanya'daki jeopolitik uzmanları, hatta Kayzer Wilhelm ise Japonya'nın başarısını ve gücünü uzun dönemde Avrupa'yı tehdit edecek bir "Sarı Veba" olarak adlandırmıştır. Bu tarihlerde bazı Avrupalı ve Amerikalı gözlemcilerin Batı medeniyetinin üstünlüğüne dair inancı o kadar sarsılmaz bir konumdadır ki, Japonya'nın askerî zaferini onların Batılılaşmasıyla, Rusya'nın yenilgisini de Çarlığın Doğululaşmasıyla açıklamışlardır. Hakikaten dönemin Avrupa ve Amerika kamuoyunun genel kanaatine göre, Japonya'nın başarısının arkasında yine Beyaz adamın ve onun yarattığı Batı medeniyetinin üstünlüğü vardı (Aydin, 2007).

Mısır, Hindistan, Endonezya veya Çin'deki bir entelektüelin, İngilizlerle müttefik olan Japonya'nın da bir imparatorluk olduğunu ve amacının Avrupa imparatorluklar kulübüne katılmak olduğunu bilmesine rağmen, 1905'te Rusya'ya karşı Japonların zaferini kutlamasının çelişkilerini, ancak o dönemde onların karşılaştığı ırk ve medeniyet hiyerarşisi ideolojisini ciddiye alarak anlamlandırabiliriz. Bu çelişkili durumu açıklamamıza yarayacak en iyi metinlerden biri yine Sun Yat-Sen'in 1924'ün sonunda yaptığı Büyük Asyacılık konuşmasıdır. Sun Yat-Sen'in Japonya ve Türkiye övgüsünün arka planında, pek çok Asyalı entelektüelin de tekrar edeceği üç aşamalı bir akıl yürütme vardır. 1) Avrupalıların ve Beyaz ırktan insanların hâkim olduğu emperyal dünya düzeni, hakkın ve adaletin değil, kaba kuvvetin hâkimiyetidir. Buna karşın, Asyalılar hep beraber âdil bir dünya kurmak için ırk ayrımına cevaben eşitliğe dayalı ahlâki/erdemli bir insanlık vizyonu önermeye devam etmektedir. 2) Ancak hakikati söylemekle, adaletsizliği ifşa etmekle, Avrupalıların kaba kuvvete dayalı hegemonyasına karşı hak elde edilememektedir; zira Asyalılar ne kadar haklı olurlarsa olsunlar, güç Avrupalıların elindedir ve Avrupa imparatorlukları Asya'ya ve Afrika'ya karşı ortak hareket ettikleri için, haklı tarafı temsil etmelerine rağmen, Asyalıların makûs talihi değişmemektedir. 3) Haklı tezlerini fiiliyata geçirmek için, Asyalılar hem birlik içinde olmalı hem de gerekirse haklılıklarını askerî güçle pekiştirmelidir. Bu bağlamda, Sun Yat-Sen'e göre, Japonya'nın 1905'te Rusya'ya karşı askerî başarısı ve Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı'ndaki zaferleri, haklı tarafın aynı zamanda askerî olarak da güç kazanıp hakkını almasının hikâyesiydi. Japonya ve Türkiye, daha ahlâki ve erdemli olan Asya geleneklerini korurken, Batı'dan, onların zorbalığına karşı gereken gücü elde edebilecek bilgi ve teknoloji transferini gerçekleştirmiş ve ülkelerini güçlendirmişlerdi. Şimdi Çin de aynısını yapmalıydı. Sun Yat-Sen aynı konuşmada Asya'nın ezilen halklarının gerektiğinde Avrupa içindeki birliği bozmaya çalışıp, kendilerini destekleyecek Bolşevik Devrimi sonrasının Rusya'sı gibi güçlerle de işbirliği yapılmasını savunuyor, şayet Sov-

yetler Birliği ahlâki bir dış politika izlerse kendilerinin nazarında Asyalı gibi kabul edileceğini belirtiyordu (Smith, 2021).

Sun Yat-Sen'in bu konuşmasında gösterdiği akıl yürütme biçimi, 1880'lerin sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nu ve sonra Türk Kurtuluş Savaşı ile Cumhuriyet Türkiye'sini destekleyen Müslüman ve gayrimüslim Asyalı liderler için de geçerliydi. Zaten bu bakış açısıyla, 93 Harbi esnasında (1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı) tüm Hindistan basını Osmanlı yanlısı bir ruh haline girmişti. 1911 yılında İtalya'nın Osmanlı vilayeti olan Libya'yı işgali ve bu esnada Avrupa'nın büyük güçlerinin Osmanlı'nın haklılığına rağmen yanında durmamaları, Türkiye'nin kaderiyle Asya ve Afrika'nın kaderinin ortaklaşmakta olduğu fikrini aradan geçen yıllar içinde iyiden iyiye pekiştirmişti (Celal Nuri, 1911). Hangi dinden olursa olsun, Türkiye'den Japonya'ya uzanan bölgedeki pek çok siyasi lider ve entelektüel, eşitsizlikler üzerine kurulu emperyal düzende ırkı, dini ve medeniyeti açısından geri kalmış olarak yaftalanıp zorbalığa maruz kaldıkça bir tür kader ve gönül birliği içinde birbirlerinin hak mücadelelerine sempati duymaya ve mümkünse işbirliği yapmaya başlamıştı.

Lozan öncesindeki Osmanlı'nın ve Lozan sonrasındaki Türkiye Cumhuriyeti'nin Asya'daki milliyetçi entelektüeller için değeri, Avrupa'ya karşı Asya veya Doğu adına meydan okuması ya da Avrupa'yı terk edip İslâm âlemine liderlik etmesi değildi. Bilakis, Türklerin Müslüman hanedan ve nüfusa sahip bir ülke olmakla beraber, aynı zamanda Avrupa diplomasi kulübünün de bir parçası olmayı başarması onu özel kılıyordu. Başka bir ifadeyle, Osmanlı'nın ve Türkiye'nin Asya'nın sömürge yönetiminden kurtulması için yaptıkları en büyük katkı fikrî düzeyde olmuştu; zira İstanbul gibi bir başkentte Osmanlı halifesinin kozmopolit bir imparatorluğu yönetmesi, sömürge yönetimi altındaki Müslüman ve Asyalı toplumların medeniyet ve modernite tezlerini temellendirmek için çok önemli bir rol ifa ediyordu. 1856-1923 yılları arası dönemde Osmanlı İmparatorluğu, Asya ve İslâm âlemi adına Avrupa modernliğini reddettiği için değil, Avrupa'nın modern/medeni imparatorluklar kulübünün üyesi olmayı amaçlayan Tanzimat reformları sayesinde, Müslümanlık ve evrensel olma iddiasındaki medeniyet değerlerinin uyumunu göstererek, Asya ve Afrika'daki halkların hak taleplerine büyük katkılarda bulunmuştur. Osmanlı sultanının ve entelektüellerinin ilk gayesi Asya'yı veya Afrika'yı Avrupa sömürgeciliğinden kurtarmak değildi; Osmanlı'ya sempati duyan Asyalı ve Afrikalıların da onlardan beklediği bu değildi. Osmanlı elitleri için, imparatorluktan ayrılmak isteyen etnik grupları Osmanlıcı vatandaşlık kavramıyla imparatorluğun parçası olarak tutmaya çalışmak ve kapitülasyonlara son vermek için Avrupa kamuoyundaki olumsuz imajlarını değiştirmek çok daha önemliydi.

II. Abdülhamid dönemi, Osmanlı devletinin bir imparatorluk olmasına rağmen Asya ve Afrika'nın dekolonizasyon tarihine katkı sunmasının paradokslarının en iyi görüldüğü zamandır. Zira Sultan Abdülhamid, daha sonra Türk İs-

lâmcılığının iddia ettiği gibi Batı'ya karşı İslâm âlemini savunan bir anti-emperyalist halife değil, güvenlik ve meşruiyet krizi içindeki bir küresel emperyal düzen içinde Osmanlı'nın meşruiyetini ve egemenliğini sağlama almak isteyen bir hükümdardı. Hâlâ muhafazakâr Batı-karşıtı bir Pan-İslâmist siyasi vizyonla özdeşleştirilen II. Abdülhamid, selefi olan sultanların Tanzimat reformlarını ve Avrupa kulübünün parçası olma siyasetini terk etmediği gibi, Avrupa'nın imparatorluklar sisteminden dışlanan Osmanlı'yı tekrar o birliğin eşit üyesi yapıp bunun avantajlarından yararlanmaya çalıştı. Söz konusu emperyal düzenin büyük güçlerinin düşmanlığından kurtulmak için "halife" unvanını daha sık kullanmaya başladı, çünkü o dönemde dünyadaki Müslümanların büyük çoğunluğu İngiliz, Rus, Fransız ve Hollanda imparatorluklarına tabiydi. Abdülhamid döneminin hilafet anlayışı, bu tebaa üzerinde laik bir ayrımla siyasi değil, sadece manevi egemenlik iddiasıyla şekillendi ve Osmanlı'nın yumuşak gücünü kullanarak imparatorluklar ittifakında yerini ve pazarlık gücünü sağlama almayı amaçlıyordu. Yani II. Abdülhamid döneminde İslâm'ın evrensel bir dünya dini veya medeniyeti olarak kurgulanması, Hıristiyan azınlıkları ezmek yahut toplumu daha fazla Müslümanlaştırmak için değil, imparatorluğun dünya düzenindeki meşruiyetine fikrî temel sağlamak içindi. Bu anlamda, sultanın stratejisi aynı dönemin Japonya'sında Budizm'i bir dünya dini ve medeniyeti olarak kurgulama çabalarına paralellik arz ediyordu. Hindistan'daki Hindu entelektüeller de aynı dönemde Hinduizm'i hem Hıristiyan misyonerliğine hem de Avrupa'nın medenileştirme söylemlerine karşı bir evrensel din ve medeniyet olarak yeniden tanımlayacaktı.

Bu noktada tekrar belirtmek gerekir ki, Tanzimat dönemi Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman hanedana ve nüfusa sahip olarak Avrupa'nın medeniyet standartlarıyla uyumlu reformist bir yönetim kurması, Osmanlı tebaası olmayan Müslüman kamuoyu tarafından yakından takip edilmiştir. Örneğin Hindistan Müslümanları arasında ilk reformist üniversiteyi kuran Sir Seyyit Ahmet Han'ın Aligarh Üniversitesi'nin akademik cüppesine Müslüman modernliğinin sembolü sayılan Osmanlı fesini eklemesi, Hint Müslümanlarının İngiliz İmparatorluğu içinde hak mücadelesiyle Tanzimat reformları arasındaki yakın bağa çok iyi bir örnek teşkil eder. Seyyit Ahmet Han'ın öğrencisi Şibli Numani, 1892'de yaptığı uzun İstanbul ziyaretinde Osmanlı başkentinin hem Avrupalı hem de Müslüman bir şehir oluşunu gururla yazmış, bu iki özelliğin bir arada olmasını dahi Avrupa'nın İslâmofobik ırk teorilerinin reddedilmesine referans olarak göstermiştir. 1894 yılında Çin'i ve 1905'te Rusya'yı savaşlarda mağlup eden Japonya, Çin'den Mısır'a kadar uzanan coğrafyada Beyaz-olmayan ırkların ve Asya'nın kendi kimliğine bağlı kalarak güçlenmesinin sembolü olarak görülse de, Asya'daki Müslümanlar Osmanlı modelini Japonya kadar önemli görmeye devam etmiştir. Zira Osmanlı devleti savaşlarda yenilgiye uğradığı durumda bile, Asya'daki Müslümanların gözünde Tanzimat sonrasının sivil diplomasisine ve uluslararası hukuk normlarına bağlılığı, her vatandaşına eşit haklar vermesi ve

terakkisi sayesinde Avrupa'daki İslâmofobik sömürgecilik misyonu tezinin yanlışlığını temelinden gösteriyordu. Bu esnada Osmanlı devletinde Hıristiyan tebaaya verilen eşitlik, cizyenin kaldırılması, Osmanlı halife-sultanının devlet yönetiminde Ermeni, Rum ve Yahudi devlet adamları, vezir ve elçiler ataması, Asya ve Afrika Müslümanlarının bilhassa vurguladığı bir özellikti. Zira bu durum Osmanlı'nın Avrupa imparatorluklarına kıyasla her ırka ve millete eşik hak verebildiğini, bu sayede İslâm ve modernliğin uyumunu gösteriyordu.

Osmanlıların Rusya karşısındaki yenilgileri, İtalya karşısındaki çaresizliği ve Balkan Savaşları'nda görünürlük kazanan zayıf durumu, Asya ve İslâm âlemi içindeki Osmanlı taraftarlığını zayıflatmamış, aksine güçlendirmiştir. Osmanlı devleti Birinci Dünya Savaşı'na Almanya'nın yanında girdiğinde, Osmanlı liderleri ve Alman müttefikleri bu sempatinin ve desteğin farkındaydı ve bunu savaş sırasında kendi lehlerine kullanabilmek için rakip imparatorluklara karşı bir isyan çağrısına dönüştürdüler. Ancak Osmanlı-Alman cihad çağrısı İstanbul ve Berlin'deki elitlerin beklediği ölçüde bir isyana yol açmadı. Çünkü Asya'daki Osmanlı ve Japonya sempatisi, sömürge yönetimi altındaki toplumların Avrupa imparatorluklarının ırksal ayrımına karşı hak ve adalet talepleriyle alakalı olsa da, doğrudan bu imparatorlukları yıkma amacı taşımıyordu. Gandi gibi milliyetçilerin ilk aşamadaki hedefi, Hindistan'daki İngiliz İmparatorluğu'nu herkese eşit haklar veren bir yapıya dönüştürmek ve ıslah etmekti. Onun için, Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında Hint Müslümanları İngilizlere sadık kalacağını belirtirken, bunun karşılığında, savaşın Osmanlı hilafetine, Müslümanların kutsal topraklarına karşı olmayacağına ve Osmanlı'ya adil davranılacağına dair bir dizi şart koşup İngiliz yönetiminden bu konuda taahhüt ve teminat almayı başarmıştır. Ne var ki İngiliz sömürge yönetimi, Hint Müslümanlarına verdiği tüm sözlere rağmen savaşın bitiminde Osmanlı'nın parçalanması planını yürürlüğe koymuştur. Kutsal sayılan Kudüs gibi Arap topraklarının yeni bir sömürgeciliğe maruz kalması ve Osmanlı/Türk karşıtı söylemlerin iyice Müslüman düşmanı bir ırkçılığa dönüşmesi, Hint Müslümanlarını bu kez muhalif bir pozisyona itmiş ve Anadolu'da başlatılan Türk Kurtuluş Savaşı'na yakınlaştırmıştır. İşte bu yüzden Hint Hilafet Hareketi, 1914'te Osmanlı İmparatorluğu cihad çağrısı yaptığında değil, savaşın kısmen Hint askerlerinin fedakârlıkları sayesinde İngilizler tarafından kazanılmasından sonra, yani mağlup Osmanlı devletinin 1919'da Paris Barış Konferansı'nda adil bir barış konusundaki taleplerinin reddedilmesine tepki olarak harekete geçmişti.

Cumhuriyet döneminin Batılılaşma reformları Türkiye'nin medeniyet eksenini mi kaydırdı?

Lozan Antlaşması'nı ve ardından gelen Batılılaşma reformlarını Türkiye'nin İslâm ve Doğu medeniyetini terk edip Batı medeniyetine mensup olmaya çalışma ihaneti olarak gören algı, medeniyet kavramının küresel dekolonizasyon süre-

cindeki yerini tarihsizleştirmenin bir uzantısıdır. Zira Osmanlı tecrübesinde de görüldüğü gibi, on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde Batılı olmayan imparatorluk, krallık ve sömürge yönetimi altındaki toplumlar, kendi tarih, kültür ve geleceklerinin Avrupa merkezli medeniyet kriterlerine uygunluğunu ispat etme çabaları içindeyken, farklı medeniyetlerin varlığını onları çatıştırmak veya siyasi bir blok kurmak için tahayyül etmiyorlardı. Zaten on dokuzuncu yüzyılın sonunda, Osmanlı'nın, Hindistan'ın veya Çin'in geri veya gerilemiş birer medeniyet olduğu şeklindeki Oryantalist tezlere cevap veren sömürge-karşıtı düşünürlerin amacı, bir medeniyetler savaşı başlatıp Batı medeniyetini yenilgiye uğratmak değil, kendi medeniyetlerinin geleneklerinin Avrupa medeniyetininkiyle uyumlu olduğunu gösterip, gelecekte değişik medeniyetlerin sentezine dayalı daha adil bir beşeriyet kurmaktı. Bu çabaların sonucunda Türkiye ve Mısır'dan Hindistan, Çin ve Japonya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada, yirminci yüzyılın başına gelindiğinde yaygın bir Doğu-Batı sentezi fikrinin sıkça ifade edildiğine şahit oluyoruz. Hindistan'da Rabindranath Tagore'un ve Muhammed İkbal'in temsil ettiği aydınlar, örneğin insanlığın Avrupa sömürgeciliğinden ve onun materyalist ırkçı aşırılığından kurtarılması için Doğu'nun maneviyatının önemini vurgulamasının, bunu yaparken de gerçek insanlık ve medeniyeti Doğulu toplumların Batı'ya sunacağı bir hediye olacağını ifade etmiştir. Pan-Asyacı medeniyet teorisinde en bariz şekliyle görülen bu anlayışa göre, Avrupalıların medeniyet alanında üstünlük taslaması ve Asya'yı medenileştirme misyonuyla kıtada sömürgecilik yapmaları insanlık için en büyük felaketlerden biri olsa da Avrupa medeniyetinin bilim, teknik, sanayi konularındaki başarısı kısmen takdir edilmeliydi. Ancak insanlığın ihtiyaç duyduğu gerçek hümanist medeniyeti kurmak için Batı'nın Doğu medeniyetinin ahlâki ve insani yönlerinden öğreneceği çok şey vardı. Özellikle yirminci yüzyılın ilk yarısındaki milliyetçi akımlar için çok cazip ve kullanışlı hale gelecek olan bu medeniyet teorisi, Asya ve Afrika'daki Hindu, Müslüman, Budist ve Hıristiyan tüm toplumların entelektüelleri arasında muazzam bir ilgiyle sahiplenilecekti. Bunun sonucunda cevap verilen Oryantalist ve ırkçı tezlerin mahiyetine göre bazı farklılıklar gösterse de, bu daha ahlâki ve insani medeniyet tezi, yirminci yüzyılın düşünce ve dekolonizasyon tarihinin en belirgin özelliği haline gelecekti (Aydin, 2007).

Bu Doğu-Batı sentezi anlayışı içinde Japonya, Osmanlı ve Hindistan modelleri bazı farklılıklar gösterse de Asya ve Afrika milliyetçiliklerinin temelinde insanlığı Batı'nın adaletsizliğinden kurtaracak bir medeniyet sentezi fikri yatıyordu. 1905'ten sonraki Japonya modelinin tartışılmasının sebebi, Japonya'nın bu sentezi en başarılı şekilde uyguladığı kanaatine dayanıyordu. Ancak Japonya'nın sentezinin muhtevası da Asyacılar ve Batılı gözlemciler arasında tartışma konusu olmuştur. Batılı gözlemciler Japonların başarısını Batı'dan öğrendiklerine atfedip Japonya'da Batı medeniyetinin üstünlüğünü görürken, Asyalı milliyetçiler bu başarının arkasında Batı'dan alınan teknik, kurum, anayasa, bilim, sanayi ve

askerî bilgi gibi unsurların yanı sıra Japonların Doğu ve Asya geleneklerini koruyabilmelerini görüyordu. Bu Doğu-Batı sentezi anlayışı yer yer tıbbi bir metaforla da açıklanıyordu. Buna göre, zayıf düşmüş Doğulu bünye Batı'nın saldırganlığı karşısında kendini savunabilmek için Batı'dan gıda, ilaç ve vitamin alabilirdi. Batı'dan alınan ilaçların bir kısmının zaman zaman zehirli yan etkileri görülse de neticede bünyeyi güçlendirip kendini koruyacaksa, hayatta kalıp diğer bünyelere göre daha güçlü olacaksa, Avrupa'nın ithal besinleri Doğu için gerekliydi. Bu anlayış Batılılaşma reformları yapan Türkiye, İran ve Çin'deki yaygın kanaati de temsil ediyordu.

Teosofi akımının kurucuları ve takipçileri, yirminci yüzyılın başında tüm Asya'da rağbet gören Doğu-Batı sentezi anlayışından kısmen farklı bir pozisyonu benimseyerek, her yerde tartışılan bu sentezde Doğu tarafının Batı'ya nazaran daha önemli bir role sahip olduğunu vurguluyordu (Kramer ve Strube, 2020). Teosofistlere göre, medeniyetler sentezi Doğu'dan çok Batı için gerekliydi. Doğuluların Batı'yı bir öğretmen ve doktor olarak görmesindense, ruhu kararmış ve kriz içindeki Batılıların Doğu'ya gidip Doğulu halklardan ahlâk ve yeni değerler öğrenmesi gerekiyordu. Budizm uzmanı Henry Olcott ile Rus kökenli spiritüalist Madam Blavatsky'nin bir harekete dönüştürdüğü Teosofi, tam olarak bu akıma bağlı olmayan diğer entelektüeller üzerinde de derin etkiler uyandırmayı başaracaktı. Daha çok Hindu ve Budist geleneği Doğu maneviyatı olarak gören Teosofi, İslâm geleneğini de İbrahimi bir din olmasına rağmen Asyalı ve Doğulu tasavvufi yönleri sayesinde teosofik sentezin içine katıyordu. Örneğin Müşir Hüseyin Kidvai isimli Hintli-İngiliz fikir adamı, 1908 yılında *Pan-İslâmizm* başlıklı bir kitap yayımladığında, aynı yıl *Theosophy* dergisi onu övgüyle tanıtmıştı. 1930'lu yıllarda teosofik mistik akımları eleştirse de aynı düşünceyi daha sistematik hale getiren Fransız düşünür René Guénon'un Müslüman olması sebebiyle Teosofi, çağdaş İslâm düşüncesi içinde de etkili bir akım haline gelmeye başladı (Sedgwick, 2004). Teosofik modernite tezi Hint milliyetçiliğinin Hindu kanadı için özellikle büyük önem kazanacaktı. Bu bağlamda Hint Teosofisi, Mahatma Gandi'nin İngiliz sömürgeciliğine karşı direnirken gururla ve güvenle Batı'nın medeniyet iddiasının içi boş bir söylem olduğunu; teknik, endüstriyel ve bilimsel konulardaki ilerlemenin faydalarına rağmen, Avrupa'nın Doğu irfanından öğreneceği daha çok şey olduğunu söylerken atıf yaptığı neredeyse tüm varsayımları içeriyordu. Zaten Gandi'ye Sanskritçe "Büyük Ruh" anlamına gelen "Mahatma" unvanını ilk verenlerin Avrupalı Teosofistler olması, Teosofi akımının medeniyet teorisinin Hint milliyetçiliği için önemini göstermektedir. Hintli şair ve filozof Rabindranath Tagore'un ABD Başkanı Franklin Roosevelt'e söylediği bir cümlede olduğu gibi, "Batı insanlık için belli katkılarda bulunmuş olabilir, ancak Doğu'nun ahlâki medeniyetiyle sentez içinde daha iyi bir gelecek kurulabilir" fikri tüm Asya milliyetçileri arasında yaygın bir medeniyet tezi haline gelmiştir (Mishra, 2012: 259-260).

Asya ve Afrika toplumlarının siyasi özgürlüğünü kazanırken Batılı fikir ve değerleri kullanmak zorunda kalmalarını trajik bir taviz olarak gören düşünsel dekolonizasyon taraftarları, gerçek bağımsızlık için her Asyalı ve Afrikalı toplumun kendi otantik medeniyetinin özüne dönmesi gerektiğini savunmuştur. Bu yönelimin neticesinde kültürel Batılılaşmanın olumsuz etkilerinden kurtulmanın bir mecburiyet olduğunu 1970'lerde pek çok entelektüel sıkça dile getirmiştir. Örneğin Pan-Afrikacı düşünürler, siyasi bağımsızlık elde edilmesine rağmen Afrika'nın hâlâ Avrupa'nın kültürel hâkimiyeti altında olduğunu ve gerçek dekolonizasyonun ancak zihniyet kalıplarının Avrupa etkisinden arındırılmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Bu düşünsel dekolonizasyon çağrısı, özgürlük rüyasıyla kurulan bağımsız devletlerin gelecekle ilgili Afrika ve Asya halklarının hayallerini gerçekleştiremeyip bazı yerlerde bu halkların durumunu kâbusa dönüşmenin suçunu, Batı'nın değerler dünyasındaki hâkimiyetine atfetmiştir. 1970'lerin sonrasında, "Avrupa'dan siyasi bağları kopardık, ama hâlâ zihinsel olarak kendimizi sömürgeci bakış açısından arındıramadık ve özümüze dönemedik" tezleri dünyanın değişik yerlerinde daha sık duyulmaya başlamıştır. Bu açıdan bakıldığında, 1970'lerde İranlı iki düşünür Celal Ali Ahmed ve Ali Şeriati'nin dillendirdiği maymunlar gibi Batı taklitçiliği yapan İranlı elitlerin "Garbzede" olmaları eleştirisi bu düşünsel dekolonizasyon çağrısına dayanmaktadır. Ali Şeriati'ye göre, "öze dönmek" Amerikan hegemonyası altında laikleşen İran toplumunun tövbe edip dinî ritüellere ve inanca dönüşünden ziyade, daha önceki yetmiş yıl boyunca Teosofistlerin dile getirdiği medeniyet teorisinin Frantz Fanon'un ve Jean-Paul Sartre'ın fikirleriyle sentezlenerek yeniden ifade edilmesiydi ve İran toplumunun Şah'ın yürüttüğü Batılılaşmadan farklı bir hümanist modernite kurmasını hayal ediyordu. İlginçtir, benzer tezler Japonya'daki, Hindistan'daki entelektüeller veya Güney Afrika'daki siyahi düşünürler arasında da dile getiriliyordu (Davari, 2014).

Doğu ve Batı medeniyetlerinin ilişkisine dair teorilerin, siyaset ve düşünce tarihindeki dönüşümünü kendi biyografisi içerisinde gösteren diğer bir isim, meşhur İngiliz uluslararası ilişkiler yorumcusu ve tarihçi Arnold Toynbee'dir. Toynbee Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı karşıtı İngiliz emperyal propagandasına katılıp, savaşın ardından Paris'teki barış görüşmelerinde yer aldıktan sonra Yunanistan'ın Anadolu'yu işgali ve Türk Kurtuluş Savaşını da yakından gözlemlemiş biriydi. Toynbee, daha sonra küresel anlamda etkili olacak medeniyetler tarihi ve Doğu-Batı çatışmasıyla ilgili tezlerinin kavramsal çerçevesini ilk olarak Lozan Antlaşması döneminde düşünmeye ve yazmaya başlamıştır (Toynbee, 1922; Aydin ve Duran, 2015). Toynbee, Lozan sonrasında Cumhuriyet Türkiye'sinin Batılılaşma çabalarını, Batı-dışı toplumlarda Batı'nın emperyalizmine karşı siyasi mücadele vermek için onların metotlarını alma zorunluluğu olarak –bir "Batı sorunu" olarak– tartışmıştır. Dünyanın Avrupa sömürgeciliğinden kurtulduğu 1960'larda ise Toynbee Batı medeniyetinin uzun dönemli

zararlı etkilerini vurgulayarak Batı-dışı toplumların Batılılaşma yüzünden kendi medeniyetlerinden uzaklaşmasını trajik bulup eleştirecektir. Hatta Toynbee'nin Türkiye gibi toplumların kendi medeniyetlerini korumasının daha iyi olacağını ima eden eserlerini çok beğenip tartışan Sezai Karakoç, bazı açılardan Kadir Mısıroğlu'nun Lozan tezine de ilham kaynağı olmuş olabilir. Zaten *Lozan Zafer mi, Hezimet mi?* kitabı da, 1970'lerde yazılan D. Mehmet Doğan'ın *Batılılaşma İhaneti* ve benzer pek çok kitapla birlikte, Lozan'da temelleri atılan Türkiye'nin Cumhuriyet modernitesini ve dış politikasını, gadre uğrayan İslâm âleminin, Doğu'nun ve Asya'nın dünyayı Batı-merkezli olmaktan çıkaracak bir dekolonizasyonun başarısı olarak değil, sömürgeciliğe verilmiş büyük bir entelektüel ve kültürel taviz olarak görmektedir (Doğan, 1975).

Lozan algısının Soğuk Savaş ve Asya-Afrika Birliği döneminde değişmesi

Asya, Arap âlemi ve Afrika'daki dekolonizasyon süreçlerinin zirvesi sayılan 1930'lardan 1960'lara uzanan süreçte Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihi ve jeopolitik konumu hakkındaki anlatılar mahiyet değiştirmiştir. Bu süreçte, dekolonizasyon için gerekli Doğu-Batı sentezinde Doğu medeniyetinin değerlerine daha fazla yer verilmesi gerektiği teziyle beraber, Türkiye'nin bu sentezde Batı tarafına gereğinden fazla ağırlık verip kendi köklerinden ve otantik değerlerinden uzaklaştığı anlatısı giderek daha çok rağbet görmeye başlamıştır. Bu tez daha sonra varoluşçu yabancılaşma teorisi ve teosofik modernite anlayışıyla beraber "kendi Müslüman kimliğine ve Asya'ya ihanet eden Batıcı Türkiye" tezine evrilmiştir. Ancak Türkiye ile ilgili medeniyet, ırk ve modernleşme anlatıları, çelişkili ve esnek yanlarını sürekli koruduğu gibi, Türkiye modeli yeni jeopolitik konjonktürde farklı siyasi yorumlara tabi tutulabilmiştir.

Örneğin Soğuk Savaş'ın ilk yirmi yılında, ABD merkezli sosyal bilimciler Türkiye'nin Batılılaşmasını Müslüman çoğunluğa sahip ülkelere model olarak sunarken, Türkiye'yi gelişmekte olan diğer ülkelere kıyasla cesur reformları sayesinde daha başarılı bir Doğu-Batı sentezi olarak göstermiştir. Ancak, Soğuk Savaş döneminde farklı modernleşme teorilerinin uluslararası siyasi bağlamı fazlasıyla önemliydi. Zira Türkiye'nin Irak, İran, Pakistan ve İngiltere ile beraber kurduğu Bağdat Paktı, sadece Sovyetler Birliği'ne karşı değil, Cezayir Bağımsızlık Savaşı ve Filistin halkına verdiği destek sebebiyle Üçüncü Dünya olarak tanımlanan bloğun en popüler lideri sayılan Mısır'ın Başkanı Cemal Abdül Nasır'ın Arap dünyasında etkisine karşı bir alternatif olarak da kurgulanmıştı. Kaderin bir tecellisi olarak ABD ve İngiltere, Batı İttifakı'nın parçası olan Türkiye'yi Ortadoğu ve Müslüman toplumlara dönerek, onları da Batı ittifakına destek vermeye ikna etmesini istiyordu. Türkiye'nin temsil ettiği Batılılaşma modeli, bağımsızlığını yeni kazanan Mısır ve Hindistan gibi Asya ve Afrika ülkeleri-

nin kendi medeniyet köklerine bağlı kalarak modernleşmesinin daha iyi olacağı tezlerine alternatif sunulurken, bu modele Soğuk Savaş'ın bölgesel ve küresel uluslararası ittifak çatışmaları içinde jeopolitik bir siyasi anlam yüklüyordu.

Teosofik medeniyet ve modernite teorisi, küresel ölçekte ve Türkiye'de Soğuk Savaş çatışması ekseniyle eşzamanlı olarak gelişen Afrika-Asya dayanışması ve Üçüncü Dünyacı ittifaklar bağlamında daha fazla yaygınlık kazanmıştır. Teosofik medeniyet anlayışını, Pierre Loti gibi, Osmanlı ve Doğulu toplumlardaki bazı kültürel pratiklerin egzotikleştirilmesiyle karıştırmamak gerekir. Pierre Loti, Şark kültürünü takdir eden bir Avrupalı münevver olmanın ötesinde, Balkan Savaşları ve Kurtuluş Savaşı sırasındaki Türkiye yanlısı siyasi tavrı sebebiyle daha sonra hayırla yâd edilip İstanbul'un önemli yerlerine ismi verilen birisidir. Ama Nâzım Hikmet'in bu konudaki eleştirilerinde de görüldüğü gibi, modernleşmeci Osmanlı-Türk eliti, siyasi pozisyonlarını beğendikleri Pierre Loti gibi Avrupalıların Şark kültürlerini egzotikleştirmesini ve Şarklılara "Batı'nın her yönünü almayın" tavsiyesinde bulunmasını tuhaf bulmaktadır.

Cumhuriyet dönemi Batılılaşma reformlarının Osmanlı'daki arka planıyla mukayese edildiğinde bazı yönleriyle belli bir kopuş olduğu muhakkak. Ancak bu kopuş hiçbir zaman "İslâm medeniyetini terk edelim" mantığıyla yapılmamış, pek çok kere Osmanlı'dan devralınan reformların devamı olarak görülmüştür. Zaten Lozan'daki Türk heyetinin, İngiliz tarafının geçmişte Hıristiyan azınlıkları tehcir ve katletmeyle ilgili suçlamalarına verdiği cevabı bir Müslüman modernizm apolojisi niteliğindedir ve yüzyıllardır Müslümanların azınlıklara Avrupalı Hıristiyan devletlere kıyasla daha fazla haklar tanıdığı ve asıl sorunun Avrupa müdahalesi olduğu şeklindedir. Lozan sonrasındaki hukuk reformlarının çok daha radikal olmasının bir sebebi, Avrupa devletlerinin Mecelle gibi reformlara tabi tutulsa dahi, İslâm hukuku altında kalacak Hıristiyan azınlığın eşit haklara sahip olmayacağı tezine dayanmıştır. Cumhuriyet döneminde İsviçre Medeni Kanunu'nun alınmasıyla Mecelle'nin terk edilmesi, İslâm hukuku altında eşit vatandaşlıktan mahrum oldukları iddia edilen Hıristiyan azınlıkların haklarını koruma gerekçesiyle yapılacak dış müdahalelerin önünü kapatıyordu. Ancak bunun ardından gelen alfabe, kıyafet ve şapka devrimleri Avrupa kamuoyundaki Müslüman Türk imajını değiştirmiş gibidir. Basil Mathews, 1926 yılında yazdığı ve başlığında *Medeniyet Çatışması* ifadesi yer alan kitabında, Türkiye gibi Müslüman toplumların modernleşmesinin onların İslâm dinine olan inancını sarsacağı kehanetinde bulunuyordu (Mathews, 1926). Türkiye'de gözlemlediği milliyetçilik ve laikliğin de İslâm'ın özüne uymadığı iddiasındaki Mathews, liberalleşen bir İslâm'ın Hıristiyan olmayan bir Unitaryanizm haline gelip gerçek İslâm olmaktan çıkacağını iddia etmiştir (1926: 196). Mathews'un bu kehaneti daha sonraki Kadir Mısıroğlu tezlerini doğrular gibi görünse de burada asıl düşünülmesi gereken şudur: Neden Cumhuriyet dönemindeki muhafazakâr İslâmcı muhalefet, Lozan sonrasındaki Batılılaşma tecrübesi-

ni, tıpkı Avrupa'daki İslâmofobik Oryantalist bakış açısında olduğu gibi bir İslâm dini geleneğini yeniden yorumlama değil de terk etme olarak tanımlamayı tercih etmiştir? Zira 1920'li ve 1930'lu yıllarda Mısır ve Hindistan'daki Müslümanlar arasında Türkiye'nin İslâm'dan uzaklaşıp geleneğini terk ettiğini düşünenlerin sayısı yok denecek kadar çok azdır. Hint Müslüman liderlerinden Mian Abdülaziz 1936 yılında Japonya'nın Kobe şehrinde yapılan caminin açılışı vesilesiyle Japon dinleyicilere yaptığı konuşmada, Mustafa Kemal Atatürk ve reformlarından İslâm'ın modern yorumu ve dirilişi olarak gururla bahsedecektir ki onu dinleyen Japonların kanaati de aynı yöndedir (Abdul Aziz, 1941; Qureshi, 2014a; 2014b; 2014c).

1930'lu yılların Mısır ve Arap milliyetçileri arasında Türkiye ve Japonya modelleriyle Gandi hayranlığı ve teosofik medeniyet teorileri bir arada tartışılmıştır. Mısır milliyetçileri arasında Şarkçılar diye adlandırılan ve Mısır'ı bağımsız kılmak için Asya ve İslâm birliğine inanan entelektüeller arasında Cumhuriyet Türkiye'sine olan saygı devam etse de Türkiye'nin Batılılaşması bir derece gereğinden fazla olarak değerlendirilip Japonya, Türkiye'ye göre daha fazla Doğu/Asya geleneğini koruduğu için övülmüştür. İşte bu noktada, 1930'larda Mısır'ın en önemli Şark enternasyonalisti sayılan ve Gandi hayranı olmasıyla bilinen milliyetçi düşünür Muhammed Lütfi Guma, daha önceki Cumhuriyet Türkiye'sini öven tezlerini revize edip Türklerin modernleşirken her şeyi gereksiz bir şekilde Batı'dan alıp, ideal Doğu-Batı sentezinde İslâm geleneğini ihmal ettiğini yazarak Türkiye'yi Mısır halkına ve milliyetçiliğine model olabilecek ülkeler listesinde Japonya ve Hindistan'dan daha alt bir seviyeye indirmiştir. Türkiye'nin Arap milliyetçileri arasında itibarının zayıflamasının en önemli siyasi sebebi, 1930'ların ortasında Filistin isyanı gibi konularda Ankara'nın genelde sessiz, tarafsız kalması ve Asya ile Afrika'daki bağımsızlık hareketlerine karşı ilgisizliği olmuştur. Ancak Lütfi Guma da o dönemde Mısır'a yerleşen teosofist René Guénon'un Avrupa modernleşmesine karşı duran fikirlerini çok aşırı bulup onu gereksiz yere modernlik karşıtı olmakla eleştirmiştir. Neticede, Asya ve Afrika ülkelerinin liderleri, kendi ekonomik geri kalmışlıklarının sebebinin Avrupa sömürgeciliği olduğu vurgusuyla, gerçek bir modernleşme ve ekonomik reformu halklarının refahını artırmak için gerekli görüyordu. René Guénon'un teknolojik ve ekonomik modernleşmeyi de Batı medeniyetinin hastalıklı yönlerinden biri olarak resmetmesi, Mısırlı Doğucuların kabul edemeyeceği bir aşırılıktı (Hattemer, 2000).

Türkiye'nin Batılılaşmasının aşırıya kaçtığı gözlemine bağlı olarak Lozan hakkındaki kanaatlerin Asya ve Afrika'da değişmesi, siyasi olarak Soğuk Savaş döneminde Türkiye'nin Batı bloku ile girdiği jeopolitik ittifaklar sebebiyle daha net bir çerçeveye kavuşmuştur. Türkiye 1930'ların Arap milliyetçileriyle arasına mesafe koyup, o dönemin en önemli sömürge-karşıtı isyanı olan ve İngilizlerin büyük bir vahşetle bastırdığı Filistin'deki Arap isyanına herhangi bir destek ver-

mediği gibi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra NATO üyeliği çerçevesinde İngiltere ve Fransa gibi sömürgeci ülkelerin müttefiki olmuştur. Türkiye'nin Filistin halkının direnişine ilgisizliğinin Lozan ile bağlantısını da unutmamak gerekir. Zira Lozan'ı zafer veya hezimet olarak gören her iki grubun en az ilgi gösterdiği alan, Lozan'da Türkiye'nin Irak, Filistin ve Suriye'de Osmanlı'dan devralınan haklarından feragat edip bu bölgelerde kurulan Fransız ve İngiliz manda yönetimini tanıması olmuştur. İngilizlerin Lozan'a Arap delegasyonlarının katılmasını engellemesi ve Arap vilayetlerinde kurulan ama uluslararası hukuka göre Türkiye'nin onayı olmadığı için tamamen yasallaşmayan manda/sömürge yönetiminin tartışılmamasındaki ısrara rağmen, Musa Kâzım el-Hüseyni liderliğindeki ortak Filistin-Suriye komitesi Lozan'a gidip Türk heyetiyle görüşmüştür. Özellikle Filistin'de Balfour Deklarasyonu'nda Siyonistlere verilen sözlerin, İngiliz manda yönetimince uygulanmasına karşı Türkiye'nin desteğini beklerken, Ankara hükümeti bu konuda Osmanlı Arap vatandaşlarının mücadelesine yardım edememiş ve Lozan'ın imzalanmasının sonrasında bölgeyi Avrupa sömürgeciliğinin insafına terk etmiştir (Thompson, 2023).

Türkiye, Batılılaşma reformları ve laiklik anlayışıyla şekillendirdiği iki savaş arası dönemde bir yandan Avrupa ve Amerikan elitleri nezdindeki eski "korkunç Türk" ve düşman Müslüman imajını yıkıp ulus-devlet olarak saygınlığını artırırken, öte yandan kendi geleceği için medeni Avrupa idealine düşünsel bir yatırım yapmıştır.[6] İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından başlayan Soğuk Savaş koşullarında, iki savaş arası dönemin Türk Batılılaşması, Türkiye'nin dahil olduğu Batı ittifakı nazarında önemli bir entelektüel temel oluşturmuş; NATO üyesi olan Türkiye, Amerikan modernleşme teorisi tarafından Ortadoğu ve ötesindeki diğer Müslüman ülkelere model olarak gösterilmiştir (Lerner, 1958; McGhee, 1954).

Türkiye'nin Asya ve Afrika'nın dekolonizasyonundaki yerine dair tarihî hikâyenin revizyonu da bu dönemdeki jeopolitik ittifaklar çerçevesinde yeniden yazılmış gibidir. 1955 yılında Bandung'da yapılan Asya-Afrika Konferansı'na sanki gönülsüzce katılıp konferanstaki sömürgecilik-karşıtı söylemlere pek teveccüh göstermeyen Türkiye, Asya için Sovyet tehdidini hatırlatmayı yeğlemiş; Cezayir'deki bağımsızlık mücadelesini, NATO'daki müttefiki Fransa'yla ilişkilerine verdiği önem dolayısıyla desteklememiştir (Sönmez, 2010). Soğuk Savaş ortamında Amerika ile ittifak halindeki Türkiye, İngiltere ve ABD'nin teşvikiyle, 1955-1958 yılları arasında Bağdat Paktı ile bölgesel bir güvenlik sistemi kurmaya çalışmıştır. Her ne kadar bu ittifakın hedefi Sovyetler Birliği ve Sosyalist Blok gibi görünse de, ittifaka katılması istenen Mısır gibi Arap ülkelerinin "Sovyetler'le bir sorunumuz yok, ama İsrail'in tehdidine karşı ve Filistinliler için işbirliği yapabiliriz" mesajları Türk diplomatlarını şaşırtmıştır. Zaten Türkiye Bağ-

6 1930'lu yıllarda Fransız siyasetçilerin laiklik dolayısıyla Türkiye övgülerine örnek olarak bkz. (Uyar, 2012: 46-49).

dat Paktı'nın kuruluşuna liderlik ettiği dönemde devam eden Cezayir Bağımsızlık Savaşı, Birleşmiş Milletler'de tartışılırken, oyunu NATO müttefiki Fransa ve Amerika ile koordineli bir şekilde kullanıp, Cezayir'in bağımsızlığını destekleyen Asya ve Afrika ülkelerinden farklılaşacaktır. Bu dönemde Türk hükümeti, Mısır lideri Cemal Abdül Nasır'ı, ülke menfaatlerini düşünmektense gereksiz büyük liderlik iddialarında bulunan ve Sovyet komünistleri tarafından kandırılmış bir figür olarak görmektedir. Zaten Bağdat Paktı projesi de Nasır taraftarı Arap milliyetçilerinin Irak'ta krallığı devirmesiyle sona ermiştir.

1955-1967 yılları arası dönemde Mısır, sadece Arap Birliği için değil, Bağlantısızlar Hareketi, Pan-Afrikacılık ve tüm Asya-Afrika dayanışması projesi için de bir merkez ve lider olarak görülürken, Türkiye NATO üyesi olarak Batı ittifakı içinde yeni kurulmaya başlayan Avrupa Ekonomik Topluluğu'na da üyelik başvurusu yaparak, Batılılaşma ve Avrupa'nın parçası olma vizyonunu sürdürmüştür.

1960'ların ortasında, dekolonizasyon sürecinin en yoğun olduğu küresel jeopolitik bağlamda, Türkiye'nin kırk yıl önce Kurtuluş Savaşı ve Lozan'la bu sürecin bir parçası olduğu tezi sanki unutulmuş gibidir. Bunun bir sebebi, 1923 ile 1960'lar arasında Türk elitlerinin ülkelerini âdeta onursal olarak Beyaz ırka ve Avrupa medeniyetine mensup göstermeye çalışarak bu yolla NATO'nun ve gelişmekte olan Avrupa Ekonomik Topluluğu'nun parçası olması gerektiğini meşrulaştırmaya çalışmasıdır. Türkiye'nin kendi ulusal kimliğini Beyaz ırka ve Batı medeniyetinin üstünlüğüne yatırım yaparak yeniden tanımlaması, Beyaz-olmayan halkların küresel uyanış ve dayanışmasına sahne olan 1945-1965 yılları arası dönemde, Türkiye'nin tam olarak hangi tarafta olduğunu bazen muğlak cevaplara yol açabilecek kadar belirsizleştirmiştir. Bir örnek vermek gerekirse; Amerika'daki Siyahi Müslüman hareketine liderlik eden Elijah Muhammed bazı Müslüman ve Afrika ülkelerini 1959 yılında ziyaret ettiğinde, Suudi Arabistan, Sudan, Pakistan ve Mısır'a ek olarak Türkiye'yi de programına koymuştur. Bu sırada kendi cemiyetinin toplantılarına 1963'te konulan Beyazların katılım yasağı ilanı yapıldığında, Türklerin, Pakistanlıların ve Mısırlıların Beyaz sayılmayacağı notu bu ilana eklenmişti. Ama bundan kısa bir süre sonra, 1964'te Mekke, Kahire, Filistin ve pek çok Afrika ülkesini ziyaret eden Malcolm X'in programında Türkiye yer almamıştır. Aslında Malcolm X'in kafasında 1960'ların ortasında Afrika-Asya ve Müslüman dayanışması içinde Türkiye'nin yerinin tam olarak ne olduğu hâlâ karışık gibidir. 1964'teki Hac ziyareti sırasında orada bulunan Kasım Gülek'le sohbet eden Malcolm X, o yıl Mekke'ye hacı gönderen ülkeler arasında Türklerin sayı itibarıyla ilk sırada olmasının altını çizer (Malcolm X, 2013). Ancak aynı yılın ağustos ayında Kıbrıs'ta Rum çoğunlukla Türk azınlık arasındaki çatışma sırasında Mısır lideri Cemal Abdül Nasır, Rumların yönetimindeki Kıbrıs hükümetinin resmî pozisyonunu destekler. Nasır'ın tavrına paralel olarak, hem Elijah Muhammed'in Siyahi Müslüman cemiyetinin yayın

organı hem de Türkiye'deki bir yıllık sürgününden yeni ayrılmış olan İran Şahı muhalifi din adamı Ayetullah Humeyni, Kıbrıs'ta Müslüman Türk azınlığın değil, Hıristiyan Rum tarafının haklı olabileceğini ifade etmektedir. Yıllardır Türkiye'nin Avrupa'ya ve Batı bloğuna üyeliğini vurgulayan Ankara hükümeti, Kıbrıs sorunu konusundaki tavrı sebebiyle Avrupa ve ABD tarafından sert bir şekilde eleştirilirken, kendine Asyalı, Afrikalı veya nüfusunun çoğunu Müslümanların oluşturduğu ülkelerin kamuoyundan destek bulamaz.

İşte bu küresel jeopolitik ortam içinde, Türkiye'de Kemalizm'e muhalefet eden düşünürlerin sadece Cumhuriyet'i değil, Tanzimat dönemi Batılılaşmasını da bir "medeniyet ihaneti" olarak göstermesi ve Lozan'ı zafer değil, gereksiz bir tavizler beyannamesi olarak sunması kolaylaşmıştır. Türkiye'deki Kemalist elitler de kısmen Nasır'a karşı daha da keskinleşen Arap-karşıtı önyargılarıyla cevap vererek Türkiye'nin Asya ve Ortadoğu'yla tarihî ilişkisini, Avrupa ve ABD ile olan ilişkisine kıyasla daha önemsiz görmeye meyletmiştir. Ancak Lozan Antlaşması'nın sonrasındaki Türkiye'nin kendini âdeta onursal Beyaz olarak tanımlayıp uluslararası camiada medeni bir ulus-devlet meşruiyeti edinmeye çalışması, ülkeye Soğuk Savaş döneminde stratejik güvenlik avantajıyla Batı ittifakının bir parçası ve Batı-dışı toplumlar için bir modernleşme modeli olarak prestij kazandırsa da, sömürgecilik-sonrası Asya ve Afrika enternasyonalizminin en parlak olduğu dönemde, tarihî kimlik anlatıları açısından yalnızlığa da itmiştir.

1974 Kıbrıs Barış Harekâtı esnasında Türkiye'nin Avrupa ve Amerikan kamuoyundaki imajı, âdeta elli yıl öncesini hatırlatan bir şekilde, "Hıristiyan Yunanlara karşı savaşan Müslüman Asyalılar" görünümünü alınca, bu kez hem Arap ve Asya kamuoyunda hem de ABD'deki Siyahi Müslümanlar arasında Türklerin, tüm Batı ittifakı üyesi olma çabalarına rağmen, hâlâ Beyazlar tarafından ayrımcılığa uğrayan koyu tenli ırka mensup olduğu yönündeki algı canlanacaktır. Ekim 1974'te Zaire'deki Ağır Sıklet Boks Şampiyonluğu maçını kazanan Muhammed Ali, maçtan sonra kendisini ziyaret eden Türk gazetecilerle ve subaylarla Türk bayrağı eşliğinde poz verirken, Kıbrıs Harekâtı konusundaki ABD resmî politikasını eleştirmiş, Siyahi Amerikalılar adına Türkiye'ye desteğini vurgulamıştır (Gürel, tarih belirsiz). Lozan'ın Yunanistan'a verilen büyük tavizler sebebiyle zafer değil, hezimet olduğu şeklinde hamasi tezin muhafazakâr kamuoyundaki çekiciliğini, kısmen 1970'lerdeki Kıbrıs müdahalesi etrafında, Yunanistan ve Batı ittifakıyla gerilimler bağlamında da düşünebiliriz. 1970'ler sadece Kıbrıs meselesinde Rumlar tarafından Türkiye'nin Avrupalı olmadığı propagandası dönemi değil, dekolonizasyon sürecinin sonrasında ortaya çıkan Afrika-Asya ittifakının emperyalizm sonrası yeni bir dünya kurma ümidinin de zirvesiydi. 1970'ler ayrıca bağımsızlığına yeni kavuşmuş ülkelerin Batılılaşmayla kalkınma ve refahın sağlanabileceğine olan inancının zayıfladığı, Batı'yı örnek almanın yabancılaşma olarak eleştirildiği ve alternatif modernite arayışlarının yoğunlaştığı

bir dönemdi. Türkiye'nin Cumhuriyet tecrübesi bir yandan Batılılaşma merkezli modernleşme modelinin en aşırı örneği ve bir yabancılaşma olarak algılanmaya başlarken, bazı eleştirel gözlemcilere göre ülkenin elli yıllık çabasına rağmen hâlâ Avrupa kamuoyunda Beyaz ve medeni olarak kabul edilmenin güvenliğini ve meşruiyetini sağlayamadığı sonucunu da göstermiştir.

1980'lerde bir yandan İran Devrimi'nin sonrasında oluşan İslâmi devlet modelinin yayılması kaygısıyla, diğer yandan daha da güçlü bir birliğe dönüşen Avrupa Topluluğu'nun parçası olma arzusuyla, Kemalist entelektüeller hiçbir tarihsel gerçekliğe uymayan "Batılılaşma ihaneti" tezine karşı, yeni bir güvenle, âdeta bir "Batılılaşma feraseti" tezi geliştirmiştir. 1970'lerin sonlarında bir tür Müslüman Gandi gibi de gösterilen Ayetullah Humeyni'nin liderliğindeki İran İslâm Devrimi çok kısa süre içinde Amerikan hegemonyasına ve Batı modernitesine karşı İslâmi bir başkaldırıyı ve alternatifi sembolize etmeye başlarken, bir taraftan da Avrupa ve Amerika'daki İslâmofobik bir medeniyetler çatışması söyleminin yükselmesinde önemli bir rol oynamıştır. İran Devrimi'nden önce de Niyazi Berkes gibi Türk entelektüelleri ve Bernard Lewis gibi Oryantalist tarihçiler, tüm modern Osmanlı reformlarını ve Cumhuriyet tarihini ileri görüşlü Batıcılarla gerici İslâmcılar ikiliği üzerinden değerlendirmiştir. Bu her iki isim de kurguladıkları basit ikilik içinde Lozan'ı mümkün kılan kamuoyu desteğinin Müslüman, Asyalı ve Hilafet Hareketi kaynaklarına bir anlam verememiştir. Tanzimat ve Cumhuriyet dönemi reformlarını Batılılaşma ihaneti olarak okuyan tezler de, Niyazi Berkes'in kurguladığı çerçeveyi zımnen kabul edip 1830'lardan 1930'lara uzanan yüz yıllık dönemi âdeta bir medeniyetler ayrımı ve çatışması tezine dayandırıyordu. Pek çok akademik veya popüler tarih eseri bu ikiliği yıkmaya çalışsa da İran Devrimi sonrasında şekillenen uluslararası siyasette İran-Amerika çatışmasının bir İslâm-Batı çatışması olarak yorumlanmaya başlaması, Kemalist tarihyazıcılığında Cumhuriyet döneminin laiklik odaklı ve Avrupa'yı örnek alan reformları, yeni bir güvenle, Türkiye'nin asla İran olmamasını sağlayacak bir medeniyet ve jeopolitik ileri görüşlülük olarak sunmaya başlayacaklardır.

1990'lara gelindiğinde ise ortaya çıkan basit bir "Batı'ya karşı İslâm'ın isyanı" olarak sunulan medeniyetler çatışması tezi, Lozan'ı iyice anlaşılması zor bir hale getirmiştir. Zira bu medeniyetçi tarih tezine göre, Osmanlı ve Türkiye, önceleri İslâm medeniyetinin ve İslâm dünyasının bir parçasıdır, ama Lozan'la başlayan Cumhuriyet dönemi boyunca Batılılaşarak medeniyet değiştirmek istemiştir. O da başarılı olmayınca arada kalıp bölünmüş bir medeniyet haline gelmiştir (Huntington, 1993). Benzer bir medeniyetler çatışması ve Türkiye'nin medeniyet değiştirmesi tezlerine sadık kalan Türkiye'deki Kemalist tarihyazımı, Lozan öncesindeki Türk Kurtuluş Savaşı için tüm Hindistan alt-kıtasında harekete geçen, İslâm âleminin birliğine vurgu yapan Hilafet Hareketi'nin desteğine fazla bir anlam verememiştir. Ancak Kadir Mısıroğlu gibi Lozan'ı hezimet olarak gös-

terenler de niçin 1922-1923 yıllarında tüm dünyadaki Müslüman liderlerin ve kadroların Lozan'ı bir zafer olarak gördüğünü açıklayamamış, âdeta Hilafet Hareketi ve Lozan'a destek veren İslâm âleminin, gizli amacı Avrupalılaşmak olan Kurtuluş Savaşı liderlerince kandırıldığını ima etmiştir.

Uzun vadeli küresel düşünce tarihi açısından bakıldığında, Lozan'ın ve Cumhuriyet'in modernleşme tecrübesinin yorumunun hilafetin ilga edildiği 1924 yılından 1970'lere kadar dönüşmesinin en önemli sebebinin, Necip Fazıl Kısakürek veya Kadir Mısıroğlu gibi Türk mukaddesatçı-İslâmcılarının sansasyonel olma bakımından başarılı sloganlar üreterek Kemalist tarih tezine verdiği hamasi tepkinin cazibesi olmadığı görülmektedir. Aynı dönemde dünyadaki siyasi gelişmelerin yanı sıra, teosofik medeniyet fikrinin küreselleşip Arnold Toynbee'nin eserleriyle Batı-merkezli dünya tarihinin trajedik bir anlatısına dönüşmesinde, sömürgelerini kaybettikten sonra bile Avrupa'nın aydınlarının kendilerine yakıştırdıkları medeniyet üstünlüğü iddialarını sürdürürken, Türkiye'yi Batılılaşması sebebiyle övmekle beraber bir türlü Avrupa medeniyeti standardına layık görmemeleri de etkili olmuştur. Daha da önemlisi, Türkiye'nin Soğuk Savaş'taki Batı ittifakı üyeliği, onu Afrika ve Asya'da sömürgecilik sonrası yeni bir dünya kurmaya çalışan üçüncü dünya ülkelerinden kimlik ve tarihsel kader birliği açısından koparacaktır. 1990'larda Samuel Huntington'ın *Medeniyetler Çatışması* kitabı, Türkiye'yi bölünmüş ve Batılı olmaya çalışırken İslâm âleminden ve Doğu'dan tam olarak kopamayarak arafta kalmış bir ülke olarak nitelemesi, âdeta Kadir Mısıroğlu ve benzerlerinin tezlerine dışarıdan yeni deliller sunuyordu. Aynı tarihsiz medeniyet anlayışı sebebiyle, Avrasyacı Rus düşünür Aleksandr Dugin, ülkesinde etkili strateji kitabının ilk baskısında kısmen Huntington gibi düşünüp Türkiye'den "aşırı Batılılaşmak suretiyle Doğu âlemindeki yerini yitiren, kimliğine yabancılaşmış bir ülke" diye bahsediyordu. Dugin'in, yirmi yıl sonraki yeni baskılarda bu kısımları değiştirip her şeye rağmen Türkiye'yi tekrar eski Doğulu ve Asyalı Müslüman kimliğine sahip çıktığını belirterek övdüğünü görmek bize bir şeyler anlatmaktadır (Shlapentokh, 2016). Elbette bu türden tarihî bağlamdan kopuk medeniyetçi anlatılar, 1922-1923 yıllarında Lozan müzakerelerini çok yakından takip eden sömürgecilik-karşıtı aydınların bunu kendi hak ve adalet arayışlarının bir parçası olarak gördüğüne de anlam veremeyecektir. Daha da önemlisi, tarihî bağlamından koparılması sebebiyle çelişkili yorumlarına bir türlü anlam verilemeyen Lozan antlaşmasının siyasi hafızası kolayca komplo teorilerinin cazibe odağı olmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

Abdul Aziz, M. (1941) *The Crescent in the Land of the Rising Sun*, Blades, East & Blades, Londra.

Adas, M. (2004) "Contested Hegemony: The Great War and the Afro-Asian Assault on the Civilizing Mission Ideology" Prasenjit Duara (der.) *Decolonization: Perspectives from Now and Then* içinde, Routledge, New York, 78-100.

Aydin, C. (2007) "A Global Anti-Western Moment? The Russo-Japanese War, Decolonizationand Asian Modernity", Sebastian Conrad ve Dominic Sachsenmaier (der.) *Conceptions of World Order, ca. 1880-1935: Global Moments and Movements* içinde, Palgrave Transnational History Series, New York, 213-236.

Aydın, C. (2021) *İslam Dünyası Fikri: Küresel Bir Entelektüel Tarih Çalışması*, Alfa Yayınları, İstanbul.

Aydin, C. ve Duran, B. (2015) "Arnold Toynbee in Cold War Era Islamism: Sezai Karakoç's Civilizational Cosmopolitanism", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 35(2): 310-323.

Aydin, C. (2007) *Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*, Columbia University Press, New York.

Barlas, D. ve Güvenç, S. (2009) "Turkey and the Idea of a European Union during the Inter-war Years, 1923-39", *Middle Eastern Studies*, 45(3): 425-446.

Bhargav, V.V. (2022) "A Hindu Champion of Pan-Islamism: Lajpat Rai and the Khilafat Movement", *Journal of Asian Studies*, 81(4): 689-705.

Bilkan, A.F. (2011) "Halide Edip Adıvar'ın Hindistan'daki Konferansları", *Bilig/Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 56: 33-44.

Celal Nuri (1911) *Kendi Noktai Nazarımızdan Hukuk-i Düvel*, Osmanlı Şirketi Matbaası, İstanbul.

Çelik, Z. der. (2021) *Europe Knows Nothing about the Orient: A Critical Discourse from the East (1872-1932)*, Koç University Press, İstanbul.

Dalacoura, K. (2019) "'Islamic Civilization' as an Aspect of Secularization in Turkish Islamic Thought", *Historical Social Research*, 44(3): 127-149.

Davari, A. (2014) "A Return to Which Self?: Ali Shari'ati and Frantz Fanon on the Political Ethics of Insurrectionary Violence", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 34(1): 86-105.

Doğan, D. Mehmet. (1975) *Batılılaşma İhaneti*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Du Bois, W.E.B. (1900) "The Present Outlook for the Dark Races of Mankind", *A. M. E. Church Review*, 17: 95-110; tekrar basımı için bkz. Adom Getachew ve Jennifer Pitts der. (2022) *International Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Foreign Relations of the United States, Paris Peace Conference, "Stenegrophic Notes of a Meeting Held at President Wilson's House in the Place des Etat-Unis", Paris, 17 Mayıs 1919, 16:30.

Gürel, P. (tarih belirsiz) *America's Wife, America's Concubine: Turkey, Iran, and the Politics of Comparison.*

Hattemer, R. (2000) "Atatürk and the Reforms in Turkey as Reflected in the Egyptian Press", *Journal of Islamic Studies*, 11(1): 21-42.

Huntington, S. (1993) "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72(3): 22-49.

Jansen, M. (1954) *The Japanese and Sun Yat-sen*, Harvard University Press, Cambridge.

Kara, İ. (2021) *Bir Düşünce Tarihi Metni Olarak İstiklâl Marşı*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Kramer, H.M. ve Strube, J. der. (2020) *Theosophy across Boundaries: Transcultural and Interdisciplinary Perspectives on a Modern Esoteric Movement*, SUNY Press, New York.

Lerner, D. (1958) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Macmillan, New York.

McGhee, George C. (1954) "Turkey Joins the West", *Foreign Affairs*, 32(4): 617-630.

Malcolm X, *The Diary of Malcolm X El-Hajj Malik El-Shabazz 1964*, Third World Press, Chicago.

Mathews, B. (1924) *The Clash of Colour: A Study in the Problem of Race*, Society for the Propagation of the Gospel, Londra.

Mathews, B. (1926) *Young Islam on Trek: A Study of the Clash of Civilizations*, Society for the Propagation of the Gospel, Londra.

Mishra, P. (2012) *From the Ruins of Empire: The Intellectuals Who Remade Asia*, Farrar, Straus and Giroux, Londra.

Özsu, U. (2016) "The Ottoman Empire, the Origins of Extraterritoriality, and International Legal Theory", Anne Orford ve Florian Hoffmann (der.) *The Oxford Handbook of the Theory of International Law* içinde, Oxford University Press, Oxford, 123-137.

Qureshi, M.N. (2014a) "Atatürk's Impact on Muslim India, 1919-1938" *Ottoman Turkey, Atatürk and Muslim South Asia: Perspectives, Perceptions and Responses* içinde, Oxford University Press, Karachi, 143-160.

Qureshi, M.N. (2014b) "The Image of Atatürk and Turkey in Urdu Literature" *Ottoman Turkey, Atatürk and Muslim South Asia: Perspectives, Perceptions and Responses* içinde, Oxford University Press, Karachi, 161-188.

Qureshi, M.N. (2014c) "Atatürk's Reforms and the Muslim World Bordering South Asia", *Ottoman Turkey, Atatürk and Muslim South Asia: Perspectives, Perceptions and Responses* içinde, Oxford University Press, Karachi, 216-235.

Rıza, A. (1922) *La faillite morale de la politique occidentale en Orient*, Societé d'édition et de communication, Paris.

Sedgwick, Mark J. (2004) *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford.

Shlapentokh, D. (2016) "The Ideological Framework of Early Post-Soviet Russia's Relationship with Turkey: The Case of Alexander Dugin's Eurasianism", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 18(3): 263-281.

Smith, Craig A. (2021) *Chinese Asianism, 1894-1945*, Harvard University Asia Center, Cambridge.

Sönmez, Ş. (2010) "Cezayir Bağımsızlık Hareketinin Türk Basınına Yansımaları (1954-1962)", *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(12): 289-318.

Thompson, Elizabeth F. (2023) "Arab Exclusion at Lausanne: A Critical Historical Juncture" Jonathan Conlin ve Ozan Özavcı (der.) *They All Made Peace: What is Peace?: The 1923 Lausanne Treaty and the New Imperial Order* içinde, Ginko, Chicago, 163-188.

Toynbee, Arnold. J. (1922) *The Western Question in Greece and Turkey; A Study in the Contact of Civilisations*, Houghton Mifflin Company, Boston.

Uyar, H. (2012) "Edouard Herriot'nun Atatürk'le Görüşmesi (1933) ve Türk Devrimi Hakkında Görüşleri" Bülent Özükan (der.) *Bugünün Bilgileriyle Kemal'in Türkiye'si: La Turqie Kemalist* içinde, Boyut Yayınları, İstanbul, 46-49.

Worringer, R. (2014) *Ottomans Imagining Japan: East, Middle East, and non-Western Modernity at the Turn of the Twentieth Century*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

İttihatçılığın laneti: İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e geçiş döneminin tarihyazımında bazı meseleler

*Alp Yenen**

Özet: Cumhuriyet'in yüzüncü yılında yeni bir tarihyazımı tasavvuruna ihtiyaç duyulmaktadır. AKP rejiminin Türkiye'yi sürüklediği kriz, Türkiye Çalışmaları'nda post-Kemalist revizyonizmin de yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. İmparatorluktan cumhuriyete geçiş dönemi, post-Kemalist literatürün baskın olduğu bir alandır. Bu makalede, post-Kemalist literatürün tarihyazımındaki etkisi yeniden değerlendirilmekte, özellikle İttihatçılık üzerine yaygın olarak kabul edilen varsayımlar ve yorumlar gözden geçirilmektedir. Kimlik ve azınlık çalışmalarına önemli katkılar sunan post-Kemalist yaklaşımların, İttihatçılığın Cumhuriyet'e bıraktığı karanlık mirasla yüzleşirken Cumhuriyet tarihinin tüm karanlık olaylarını bir İttihatçılık laneti üzerinden açıklaması hatalı bir tarih okumasına yol açmaktadır. İlk olarak, post-Kemalist literatürde İttihatçılıktan Kemalizm'e devamlılık tezinin çarpıtılıp tekillik ve değişmezlik tezlerine dönüştürülmüş olması sakıncalıdır. Aslında süreklilik altında rekabet ve çekişmelerle gelişen bir dönüşüm yatmaktadır. İkinci olarak, birçok post-Kemalist yaklaşım, Türk milliyetçiliğine eleştirel bir yaklaşım sergilese de metodolojik ulusçuluk yanılgısına düşerek aslında Türkçü bir anlatıyı güçlendirmektedir. Ancak, imparatorluğu sadece gelecek bir ulus-devletin öncesi olarak görmek yerine, kendi bağlamı ve zamanı içinde incelemek gerekmektedir. Milliyetçiliğin çeşitliliği, değişkenliği ve ilişkiselliği göz ardı edilmeden, tarihsel süreçlerin ne sebebi ne sonucu ama etken bir unsuru olarak incelemek gerekir. İttihatçılık, Cumhuriyet tarihinin ikinci yüzyılında da tartışmalı bir konu olmaya devam edecektir çünkü imparatorluktan cumhuriyete geçiş döneminde İttihatçılık hem yıkıcı/kıyımcı hem de kurucu/koruyucu rollerini aynı anda üstlenmiştir. Bu iki analitik boyut ne birbirinden ayrı ne de çelişkili olarak düşünülmelidir.

Anahtar sözcükler: İttihatçılık, Kemalizm, post-Kemalizm, tarihyazımı, devamlılık tezi, metodolojik ulusçuluk.

(*) Leiden Üniversitesi.

Giriş: Kurtuluş savaşlarının anlatısal kurgusunda ulusçuluk meselesi

Geçtiğimiz yıllarda hem "Yunan" hem de "Türk" kurtuluş savaşlarının iki yüzüncü ve yüzüncü yıl dönümleri arka arkaya çeşitli etkinliklerle, yayınlarla anıldı ve tartışıldı. Bariz ve bayağı anlamda milliyetçi dışavurumları bir kenara bırakırsak, iki kurtuluş savaşının tarihyazımı da yirmi birinci yüzyılda eleştirel yaklaşımlara tabii tutulmaktadır. Özellikle *Toplumsal Tarih* dergisinde hazırlanan sayısız özel dosyalar ve makaleler, Türk Kurtuluş Savaşı'na yeni yaklaşımların çeşitliliğini ve çokseslilliğini sergilerken, Konstantina Andrianopoulou ve Anna Vakali (2021) sayesinde Türkiye'deki okurlar, Yunan Kurtuluş Savaşı tarihyazımındaki yeni gelişmeler konusunda aydınlatılmış oldu. Uluslararası tarih yayınlarında ise bu iki kurtuluş savaşının değerlendirmelerinde farklılıklar kendini açıkça belli eder. Örnek olarak dünya çapında prestijli Penguin Yayınevi'nden çıkan iki kitabı tanıtmak yeterli olacaktır kanısındayım. Bir yandan, İngiliz asıllı meşhur Balkan ve Avrupa tarihçisi Mark Mazower, *The Greek Revolution: 1821 and the Making of Modern Europe* (2021) kitabında, Yunan Kurtuluş Savaşı'nın nasıl Avrupa tarihini değiştiren büyük bir tarihî devrim olduğunu ele alıyor. Diğer yandan, neslinin açık ara en üretken modern Türkiye tarihçisi olan Amerikalı Ryan Gingeras, *The Last Days of the Ottoman Empire* (2022) kitabında, Osmanlı İmparatorluğu'nun kaçınılmaz bir sona sürüklendiği kanısına karşı, Osmanlılığın nasıl karmaşık ve şiddet dolu bir süreç neticesinde yeni dünya düzenin habercisi olarak sona erdiğini inceliyor. Her iki kitap da kendi alanlarındaki tarihyazımlarında birikmiş olan revizyonist yaklaşımları akıllı ve akıcı bir biçimde sentezlemektedir. İki yazar da post-ulusalcı yaklaşımlardan yararlanırlar. Daha evvel belki ilk Arnold J. Toynbee'nin (2007) daha sonra kendi Yunan tarihi profesörlük kürsüsünü bırakması bedeliyle işaret etmiş olduğu, bu iki kurtuluş savaşının iç savaş boyutlarının nasıl bir demografik temizlik eşliğinde gerçekleştiğine vurgu yaparlar. Fakat Mazower ve Gingeras'ın son değerlendirilmelerinde, ulus-devlet oluşumlarına karşı apayrı pozisyon almış olmaları, özellikle biz Türkiye tarihçilerini Türkiye'nin imparatorluktan cumhuriyete geçişinin tarihyazımının gelmiş olduğu durumu konusunda düşünmeye sevk edecektir.

Mark Mazower'in Yunan Kurtuluş Savaşı anlatısı özünde bir ıslahat hikâyesi. Yani, 1821-1832 yıllarında yaşananların, tüm vahşete, acıya ve karmaşaya rağmen, bir kadim rejime karşı kazanılmış haklı bir "kurtuluş" ve ulusal ve uluslararası neticesiyle de gerçek bir "devrim" niteliğinde olduğunu ileri sürer. Muhafazakâr Yunan milliyetçi tarihyazımında hâkim olan, Yunan Kurtuluş Savaşı'nın antik dönemlerden süre gelen bir Helen ve Bizans devamlılığının ve dirayetinin neticesi olduğu tarzında ezeli milliyetçilik tezlerini, Mazower, tarihsel koşulları ve kimliksel karşılıkları açıklayamayan bir kurmaca olarak kibarca reddeder ama bunları rezil de etmez. Modernitenin yükselişini temel alan Mazower, li-

beral milliyetçilik ve liberal enternasyonalizm alt motiflerini işleyerek, Yunan Kurtuluş Savaşı'nın ulusal ve uluslararası boyutlarını değerlendirirken âdeta bir masal akıcılığıyla farklı fikirlerde olabilecek okuyucularına liberal bir uzlaşı anlatısı ortaya koyar. Bu uzlaşı genel olarak cezbedici olsa da elbette herkesi ikna edemez. Osmanlı yönetiminin niteliği ve Müslümanlara karşı işlenen toplu katliamlar ve talanlar konusunda Yunan tarihçiliğindeki standartlara göre çok daha duyarlı da olsa, Osmanlı tarihçiliği (Mikhail, 2021) açısından bakıldığında, Mazower'in hâlâ Yunan milli anlatılarına daha yakın olduğu ortadadır. Fakat yazarın, Yunanistan'ın ulus-devlet oluşumunu Avrupa devletler sisteminin Napolyon Savaşları sonrası nasıl şekillendiği bağlamına oturtmuş olması, küresel tarih açısından önemli bir katkıdır. Doğal olarak Mazower'in kitabı, Yunanistan içinde ilgi ve takdir ile karşılanmıştır. Zaten Yunan hükümetinin iki yüzüncü yıl anmaları için kurmuş olduğu komitenin üyesi olarak kendisinin müesses nizamla ilişkisinin de iyi olduğu söylenebilir.[1] Hatta 2022 yılında, Yunanistan'ın tarihine ve kültürüne uluslararası katkılarından dolayı özel bir seremoni ile kendisine Yunan vatandaşlığı takdim dahi edilmiştir.[2] Mazower'in liberal uzlaşı anlatısı, kaba bir milliyetçiliğe düşmeden ama onları tam olarak dışlamadan, Yunan ulus-devlet düsturunu uluslararası ve Yunan okurlar nezdinden ıslah etmeyi sağlamış olması açısından dikkat çekicidir.

Ryan Gingeras'ın Türk Kurtuluş Savaşı anlatısı ise özünde Osmanlı'nın yıkılışını bir trajedi olarak sahneler. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda yenilmiş olan Osmanlı İmparatorluğu'nun da sonunun kaçınılmaz olmadığını öne süren Gingeras, okurlarına Millî Mücadele'nin aslında Osmanlı'yı kurtarmak adına seferber edildiğini ve Osmanlılığa olan kimlik bağının da uzun yıllar devam ettiğini hatırlatır. Kemalist anlatıların altında yatan küllerinden doğan bir Anka kuşu hikâyesi yerine Gingeras, mütareke döneminde yaşanan diplomatik müzakereler ve yerel mücadelelerin karmaşık ve şiddet dolu bir süreçte nasıl Osmanlı İmparatorluğu'nun ortadan kalkmasını ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile neticelenmesini sağladığını farklı perspektiflerden inceler. Diğer birçok başka yazara nazaran (Akkoyunlu, 2020; Philliou, 2021), Osmanlı liberalizmini romantik bir nostaljiyle yâd etmekten imtina eden Gingeras, yine de Türk milliyetçilerinin nasıl bu çok-kimlikli ama sıkıntılı Osmanlı toplumunu ortadan kaldırdığını anlatısının ön planına alır. Kurtuluş Savaşı'nın yakın zamana kadar ihmal edilmiş iç savaş ve küresel-emperyal çekişme boyutlarının yanı sıra, özellikle resmî tarih tarafından inkâr veya göz ardı edilen, 1915 Ermeni Soykırımı'ndan 1922 İzmir Yangını'na, gayrimüslimlerin toplu olarak yurtlarından, varlıklarından ve canlarından edilme tecrübelerini Millî Mücadele'nin askerî ve diplomatik "zafer" tarihiyle yüzleştirmesi kitabın gerçek anlamda orijinal katkısını ortaya koymaktadır. Bunu yaparken ne Kemalist anlatılarla ne de Türki-

1 https://greece2021.gr/en/committee-greece-2021/committee-assembly.html

2 https://www.greeknewsagenda.gr/topics/culture-society/7618-mazower

ye'nin Kurtuluş Savaşı'na bir nebze yakınlık ile bakan okurlarıyla herhangi bir uzlaşıya girişen Gingeras, tam tersine, kitabını yanlışları düzeltmek ve unutulanları hatırlatmak amacını güden tavizsiz bir müdahale olarak tanıtır. Aslında Gingeras'ın Türkiye'deki müesses nizam ve onun resmî tarihi ile arasına koyduğu bu kritik mesafe ve bu tavizsiz üslup, ima ettiğinin aksine, Türkiye Çalışmaları açısından pek sıradışı değildir. Nitekim, aslında kitabının referanslarında defalarca yararlandığı ve kendi kitaplarının da önemli katkılar sağladığı, imparatorluktan cumhuriyete geçiş sürecinin tarihinde çığır açmış olan, çoğunlukla post-Kemalist olarak nitelendirebileceğimiz, revizyonist bir literatür mevcuttur. Gingeras'ın kitabı, kendi birincil kaynak araştırmasının yanı sıra, "state of the art" olarak adlandırabileceğimiz, yani literatürdeki son gelişmeleri yansıtan başarılı bir monografik sentezdir. Fakat kendi özgün argümanlarını bu ait olduğu literatür içinde konumlandırmak yerine, akademik anlamda 1980'lerden beri bir bostan korkuluğuna dönüşmüş olan resmî tarihyazımını ve onun uluslararası boyutta tamamen dışlanmış inkâr düsturunu bu denli karşıtı olarak muhatap alması düşündürücüdür. Katıldığı bir kitap söyleşisinde Gingeras'ın kitabının Türkiye'de popüler olmayacağı ve tercüme dahi edilmeyeceği beklentisinde olduğunu ifade etmiş olması,[3] sanırım bu trajik yaklaşımının üzücü bir sonucudur (ve umarım tam tersi gerçekleşir).

Mazower ve Gingeras'ın Yunanistan ve Türkiye'nin kurtuluş savaşları ve post-emperyal ulus-devlet oluşumları anlatılarındaki bu farklı değerlendirmelerin, iki kurtuluş savaşı arasındaki yüz yıllık farkın tarihyazımında yüzyıllık bir gelişme farkı yarattığından kaynaklandığı düşünülmemelidir. Veyahut Yunan milliyetçiliğinin daha ılımlı veya uysal olduğu önyargısına da kapılınmamalıdır. Meselenin özünü tarihyazımının sosyolojisinde aramak gerekir. Neticede tarihyazımı, toplumsal ve yazınsal bir inşa üründür (White, 2008). Uzmanlığımın dışında olduğundan, bu Yunan-Türk karşılaştırmasını daha ileri götürmek istemiyorum. Fakat genelleme yapmam gerekirse, Türkiye Çalışmaları'nda hâkim olan, Yunanistan örneğine kıyasla, ulus-devlet oluşumuna ve onun resmî tarihine yaklaşımların bu denli eleştirel olması, bu tarzda revizyonist çalışmaların, Cumhuriyet'in kuruluşuna yakınlık hisseden okurları bir ortak uzlaşı üzerinden iknaya teşebbüs etmemesini (veya bundan vazgeçmiş olmasını) not etmeye değer buluyorum.

Bu makalede, Türkiye Cumhuriyeti'nin yüzüncü yılında tarihyazımının en kritik meselelerinden biri olan imparatorluktan cumhuriyete geçiş döneminin bazı meselelerini tartışacağım. Bu Yunan-Türk kurtuluş savaşları anlatıları üzerinden post-Osmanlı ulus-devlet oluşumunun tarihyazımındaki farklı yorumlarını irdelediğim birinci kısmından sonra, ikinci kısımda, Türkiye Çalışmaları'nda hâkim konuma gelmiş olan post-Kemalist yaklaşımların katkılarını ve

3 https://turkeybooktalk.com/2022/12/06/ryan-gingeras-on-the-last-days-of-the-ottoman-empire-1918-1922/

problemlerini çerçeveleyeceğim. Bu bağlamda, imparatorluktan cumhuriyete geçiş sürecinin tarihyazımına post-Kemalist yaklaşımların önemli katkılarının yeterince irdelenmemiş olduğunu öne süreceğim. Üçüncü kısımda ise, imparatorluktan cumhuriyete geçiş sürecinde post-Kemalist çalışmalardaki bazı analitik problemlere parmak basarak İttihatçılık meselesi üzerinden öne sürülen devamlılık tezinin yerine yeni bir dönüşüm tezini düşünmemiz gerektiğini iddia edeceğim. Dördüncü kısımda ise, imparatorluktan cumhuriyete geçiş sürecinin post-Kemalist tarihyazımında önüne geçilememiş metodolojik ulusçuluk meselesini tartışacağım. Sonuç bölümünde ise, Cumhuriyet'in yüzüncü yılını aşarken yeni bir "İnkılap Tarihi" çerçevesinde, İttihatçılık meselesini nasıl masaya yatırmamız gerektiği üzerine görüşlerimi paylaşacağım.

Türkiye Çalışmaları'nın yüzüncü yıl dönemecinde post-Kemalizm ve yeni yaklaşımlar

Cumhuriyet'in yüzüncü yılında, Türkiye tarihyazımı kritik bir dönemeçten geçiyor. Müesses nizamın kurucu "Kemalist" anlatısına ve onun resmî tarihyazımındaki dönemsel uyarlamalarına karşı öne sürülmüş olan ve 2000'lerden beri akademik ve kamusal tarih yazımında hâkim nitelikteki post-Kemalist olarak adlandırılan çalışmalar, ister istemez beraberinde gelişen siyasi konjonktürün girdiği krizden, yani Kemalist vesayet altındaki Türkiye'ye demokrasi getirmesi beklenen AKP'nin anti-demokratikleşmesinden sonra, epistemolojik bir krize girmiştir.

Bu bağlamda, İlker Aytürk'ün öne sürmüş olduğu, Türkiye Çalışmaları'nda henüz tam adı konmamış (dolaysıyla *ex ante* nitelikte "post-post-Kemalizm" olarak adlandırdığı) yeni bir revizyon süreci başlamıştır. Aytürk'ün ilk olarak *Birikim* dergisinde (2015) yayımlanan bir makalesinde başlatmış olduğu, gelen çeşitli tepkiler (Bora, 2017; Çınar, 2020; Kaynar, 2020; Köker, 2020; Mert, 2021; Turan, 2019) ve sonra da Aytürk'ün cevapları (2019; 2020) ve Berk Esen'ile beraber derledikleri *Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar* (2022a) kitabıyla bu tartışmanın –adı ne olursa olsun– Türkiye Çalışmaları'nda şu dönemki en önemli paradigma tartışması olduğu inkâr edilemez. Kısaca özetlersek, Türkiye tarihyazımında geçtiğimiz yirmi veya otuz sene zarfında kamusal entelektüel alanda hâkim pozisyona gelmiş olan post-Kemalist yaklaşımların, Türkiye'nin demokratikleşememesi meselesi konusunda önerdikleri Kemalizm merkezli sebep-sonuç ilişkilerini Aytürk bir yapısökümeye tabi tutmuş ve alandaki genel geçer, bazı büyük tezlerin yeniden bir revizyona ihtiyacı olduğunu öne sürmüştür. Özünde bu, bir karşı model öne sürmek veya Kemalizm'i savunmaktan ziyade Türkiye'nin demokratikleşme sorunlarının bariz olarak Kemalizm'in öncesinde ve ötesinde de süregeldiği gerçeğini temel alan genel bir revizyon çağrısıdır (Aytürk, 2015: 43). Yeni ve farklı paradig-

maların bu epistemolojik kriz sonucunda ortaya çıkacaklarını temenni etmektedir. Bu eleştiri ve revizyon çağrısına yukarıda değindiğim gibi çeşitli tepkiler gelmiştir. Özünde post-Kemalizm'in ne olup ne olmadığı, kimlerin post-Kemalist olarak adlandırılabileceği ve post-post-Kemalizm'in ne ima ettiği konusunda önemli kavramsal ve kuramsal eleştiriler gelmiştir. Bunları ayrıntılı olarak burada sunmaya lüzum görmüyorum ama bütüncül bir tartışmanın parçaları olarak onların da okunması tartışmanın zenginliği konusunda bir fikir verecektir. Ben, bu yazımda post-Kemalist tabirini, AKP'yi desteklemiş liberal-sol ve ılımlı İslâmcı koalisyonu tanımlayan siyasi anlamı yerine, daha kapsayıcı nitelikte Türkiye'ye üzerine yazıp çizen akademik düşünde, Kemalist anlatılara eleştirel yaklaşan ve Kemalizm'i Türkiye'nin temel bir meselesi olarak çerçeveleyen çeşitli revizyonist literatür olarak tanımlıyorum. Bunu derken, ben dahil birçoğumuzun akademik eğitim anlamında bu yönde bir formasyondan geçmiş ve bu yaklaşımlar dahilinde yayınlar yapmış bir nesil olduğumuzu kabul etmek gerekir. Fakat bu geçmiş, post-Kemalist yaklaşımlara karşı daha açık sözlü bir eleştiriden bizi geri tutmamalıdır.

İki konuda, Aytürk'ün öngörülerinin literatürde karşılık bulmuş olduğunun altını çizmek istiyorum. İlk olarak, Aytürk'ün Kemalist tek-parti dönemi çalışmalarının karikatürize klişelerin ve kalıplaşmış ezberlerin ötesinde daha nüanslı bir şekilde yeniden gözden geçirilmesi gerektiği konusundaki çağrıları, mesela post-Kemalist öncülerden Erik-Jan Zürcher'e armağan olarak öğrencileri ve dostları tarafından hazırlanmış olan *Tek Parti Dönemini Yeniden Düşünmek: Devlet, Toplum ve Siyaset* kitabında da ciddiye alınmıştır (Adak ve Lamprou, 2022: 5-7). Yeni yönde yaklaşımlar dahilinde, Cumhuriyet tarihinin analitik kavramsallaştırılmasında sürekli Kemalizm'e referanslar verilmesini, "metodolojik Kemalizm" olarak eleştiren Nathalie Clayer, Fabio Giomi ve Emmanuel Szurek (2019: 4) ise, Türkiye'nin içe dönük meseleleriyle özleştirilen Kemalizm'in ulus-aşırı ve küresel perspektiflerden incelenmesi gerektiğinin altını çiziyorlar. Ayrıca post-Kemalist literatürün belki en üretken yazar ve editörlerinden Tanıl Bora'nın erken dönem Cumhuriyet üzerine bazı yeni çalışmalarında (2021), Aytürk'ün önerdiği yönde yeni yaklaşımlara dahil olduğunu görüyoruz. İkincisi ise, Aytürk'ün, Türkiye'nin yakın ve güncel tarihinin temel meselelerinin, Türkiye Çalışmaları'nda büyük ölçüde ihmal edilmiş olan Soğuk Savaş dönemine ve özellikle sağ hareketlerin tarihine odaklanarak daha iyi irdelenebileceği önerisidir. Mesela post-Kemalist tarihyazımına birçok önemli katkıda bulunmuş olan Doğan Gürpınar (2022) tarafından geçtiğimiz yıllarda Aytürk'e atıf ile Türkiye Çalışmaları'nda bu yönde bir "Soğuk Savaş Dönümü" gerçekleştiği tespit edilmiştir. Soğuk Savaş üzerine yeni çalışmalar (Özkan ve Gürakar, 2020) da bu yöndeki eleştirel yaklaşımların gitgide arttığını gösteriyor. Nicholas Danforth (2021) da yeni kitabı *The Remaking of Republican Turkey: Memory and Modernity Since the Fall of the Ottoman Empire*'da, tek-parti döneminin eleştirilerini

kabul ederken AKP'ye kadar uzanan Soğuk Savaş döneminin muhafazakâr modernleşmesinin göz ardı edildiğini Aytürk'e referans ile öne sürmüştür. Şu sıralar Türkçe ve İngilizceye çevrilen, yurtdışında yazılmış en kapsamlı yeni Türkiye tarihi olan Maurus Reinkowski'nin *Geschichte der Türkei: Von Atatürk bis zur Gegenwart* (2021) başlıklı kitabı da mesela her ne kadar post-Kemalist literatürden büyük ölçüde yararlansa da Aytürk'ün bu iki argümanını analitik çerçevesine entegre etmiştir.

Cumhuriyet tarihyazımında, yeni yaklaşımların artık kendini belli ettiği bağlamında örnek verdiğim bu ufak seçki, post-Kemalizm'in alternatiflerinin illa da bir neo-Kemalizm suretinde karşımıza çıkmayacağını gösteriyor. Yani, Cumhuriyet tarihyazımında yeni yaklaşım arayışları, post-Kemalist tezlerin tamamen yalanlanacağı ve ortadan kalkacağı anlamına gelmiyor. Zaten post-Kemalist eleştirilerin altında yatan temel meseleler bir anda ortadan kalkmayacağına göre, bu literatürün belli başlı birçok değerli katkıları da geçerliliklerini elbette koruyacaktır veya revizyonlarla geliştirilecektir.

Post-Kemalist literatürün halihazırda en önemli katkısı ulus-devlet oluşumu ve kimlik meselesine dayanmaktadır. 1990'lardan sonra dünya çapında yükselmiş olan yeni milliyetçilik akımlarına bir tepki olarak gelişen ve küreselleşmenin ulus-devlet düsturunu devre dışı bırakıp alt kimlikleri öne çıkartacağı beklentisiyle ortaya çıkan post-ulusalcı akımlardan etkilenen post-Kemalizm, Türkiye Cumhuriyeti'nin üniter bir ulus-devlet olarak tutarlılığını ve sürdürülebilirliğini sorgulamıştır. Özellikle 1990'lardan sonra yükselen sağda Atatürkçü milliyetçilik ve solda Kemalist ulusalcılık, post-Kemalizm'in kanaat önderi aydınlar tarafından Türkiye'nin temel problemi olarak addedilmiştir. Yine Soğuk Savaş sonrası dönemde küresel olarak öne çıkan insan hakları söylemi de azınlık haklarının ulus-devlet egemenliğine karşı evrensel kaidelerle savunulmasının yolunu açmıştır. Öne sürülen ortak eleştiri, Kemalist ulus inşa projesinin sivil vatandaşlık vaatlerine karşın, Türk etnik milliyetçisi ve üstü kapalı Sünni Müslüman milliyetçisi kimlik politikalarıyla gayrimüslim, Kürt ve Alevi azınlıkları ayrımcılığa ve zulme uğratmış olduğudur. Bu eleştiri büyük ölçüde gerçekliğini ve geçerliliğini korumaktadır, çünkü bu tarz kimlik ve azınlık meselesinin tartışılması dahi hâlâ birtakım inkâr ve güvenlikleştirme söylemlerine tabi tutulmaktadır. Fakat bu tartışmaların Kemalizm merkezli sürdürülmesi de problemlidir, çünkü bu kategoriye dahil edilemeyecek ama farklı kimliklere ve azınlıklara karşı benzer şekilde baskı uygulamış grupları, özellikle muhafazakâr halkı ve İslâmcı hareketleri, ister istemez aklamış olur, veyahut onlar ancak Kemalizm'in araçsallaştırmasına indirgenerek okunur. Dolayısıyla ulus-devlet oluşumu ve kimlik politikalarının, Kemalizm eleştirisinin yanı sıra, daha bütüncül olarak irdelenmesi gerek.

Benim bu yazıda üstünde durmak istediğim husus, post-Kemalist literatürünün son dönem Osmanlı ve de özellikle de imparatorluktan cumhuriyete geçiş

sürecinin tarihyazımındaki etkisinin nasıl yeniden değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu yönde bir makalenin, Aytürk ve Esen'in *Post-Post-Kemalizm* (2022a) kitabında yer almamış olması bir eksikliktir. Umulur ki, bu eksiklik kısa sürede farklı çalışmalar ile örtülür. Nasıl Halil Akkurt'un *Türkiye Solunda Osmanlı Toplum Yapısı Tartışmaları: 1960-1980* (2020) başlıklı kitabı, Soğuk Savaş dönemi sol aydınlarının Osmanlı tarihi tartışmaları üzerinden Türkiye'nin güncel sorunlarına çözümler arayışlarını aydınlattıysa, bu tarzda bir çalışma da post-Kemalist olarak adlandırılabilecek yazarların Osmanlı tartışmaları üzerine yazılabilir. Bu boşluğu bu geniş boyutuyla doldurmak bu makalenin sınırlarını aşacağından, ben bu vesile ile ancak İttihatçılık merkezli tartışmalardaki bazı meselelere dikkat çekeceğim.

Devamlılıktan dönüşüme İttihatçılık

Post-Kemalist tarihyazımında, imparatorluktan cumhuriyete geçiş sürecinin merkezinde İttihatçılık meselesi yatmaktadır. Bilindiği üzere, post-Kemalist literatür sadece Kemalizm'i geride bırakmak gayesinde olmamış, en başından beri meselenin özüne inerek, Kemalizm'in habercisi olmuş ve Cumhuriyet'in kuruluşuna giden yolu hazırlamış olan İttihatçılık ile de büyük bir hesaplaşma gayesi gütmüştür. Bu yöndeki bazı post-Kemalist eleştirilere göre Kemalizm'in yanlışı, yanlışı yanlış ile örtmesidir. Diğer bir deyişle İttihatçılığın doğurmuş olduğu problemleri çözemeyip sürdürdüğünden bir "Yanlış Cumhuriyet" olarak tasvir edilir. Polemik yakıştırmalar bir yana, post-Kemalist literatürünün İttihatçılığa yaklaşımı özünde Cumhuriyet'in kuruluş sürecine ve bunun resmî anlatısına eleştirel yaklaşımlara dayanır.

Aytürk ve Esen'in derleme kitaplarının önsözünde bir dipnotta dile getirdikleri, post-Kemalist literatürde "İttihatçılık çalışmaları tek parti dönemi ve Kemalizm çalışmalarının hep birkaç adım gerisinde" (Aytürk ve Esen, 2022b: 11) kalmıştır yönündeki tespitlerine pek katılmıyorum. Anladığım kadarıyla, Aytürk ve Esen bu değerlendirmelerinde özellikle Türkçe yazan ve Cumhuriyet dönemi incelemelerini son dönem Osmanlı tarihinin basit ezberleri üzerine oturtan birtakım sosyal bilimcileri eleştiriyorlar. Bu bağlamda eleştirileri elbette yerinde olabilir. Ancak Türkiye Çalışmaları'na, Osmanlı Çalışmaları'nı da içine dahil eden uluslararası bir akademik alan bütünselliğiyle baktığımızda, durumunun bundan ibaret olmadığı konusunda eminim bana da hak vereceklerdir. 1980'lerden başlayarak ve 2000'lerden sonra daha da uluslararası ivme kazanan Osmanlı Çalışmaları'nın (Aksan, 2014), Cumhuriyet tarihçiliğinin niteliksel ve niceliksel olarak çok daha ilerisinde olduğu şüphesizdir. Öncelikle Osmanlı tarihçiliği, büyük ölçekli küresel, bölgesel ve karşılaştırmalı tarihyazımı perspektifleriyle kolayca eşleştirilip bunları zenginleştirilebilen bir uzmanlık alanı olarak kendine küçümsenemeyecek bir yer yaratmıştır (Mikhail ve Philliou, 2012; Zürc-

her, 2014b). Cumhuriyet tarihçiliği ise, eleştirel dahi olsa Kemalizm merkezli içe dönüklüğünden dolayı, bu tarz geniş perspektiflere uzak kalmıştır. Dolayısıyla, modern Türkiye tarihyazımının uluslararası anlamda kayda değer çalışmalarının önemli bir kısmı Osmanlı Çalışmaları'yla ilişkili dönemlerine, yani daha ziyade modernleşme tarihinin III. Selim ve II. Mahmud saltanatları, Tanzimat ve Hamidiye dönemlerindeki kökenleri ve özellikle İkinci Meşrutiyet döneminin Cumhuriyet'in erken dönemi ile olan bağı üzerine odaklanmıştır (Eissenstat, 2014). Böyle ele alırsak, Türkiye Çalışmaları'nda, Cumhuriyet ve Osmanlı tarihyazımı birbirinden ayrı ama bağlı olan iki alandır ve ikisinin de kesiştiği kritik noktada İttihatçılık meselesi yatmaktadır. Fakat İmparatorluk ile Cumhuriyet arasında İttihatçılığın arada kalmışlığı, bu meselenin tarihyazımını da şekillendirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu çerçevesinde aynı anda hem sebep hem sonuç fonksiyonu İttihatçılığa yüklenmiştir. Dolayısıyla imparatorluktan cumhuriyete geçiş döneminin muğlaklığında İttihatçılığın akıbeti, ancak Kemalist teleolojiden ayrıştırılarak yeniden okunabilir.

Cumhuriyet tarihinde post-Kemalist literatürün ortaya çıktığı 1980'lerden beri, Osmanlı Çalışmaları da benzer bir revizyon sürecinden geçmiştir. Eski Şarkiyatçı önyargılar ve modernleşme teorisi üzerinden kurgulanmış ve dolayısıyla Kemalist anlatılar tarafından da sahiplenilmiş olan Osmanlı'nın "gerileme tezi", yani Osmanlı İmparatorluğu'nun on altıncı yüzyıldan itibaren kaçınılmaz bir gerileme sürecine girdiği anlatısı, yeni nesil erken modern dönem tarihçileri tarafından önemli itirazlara ve düzeltmelere tabi tutulmuştur. Erken modern dönemde (1500'lerden 1700'lere), Osmanlı İmparatorluğu'nun aslında dönemin koşullarına göre yapısal ve ideolojik bir "dönüşüm" süreci olduğu sayısız kitap ve makaleler ile ortaya konulmuştur (Quataert, 2003). Diğer taraftan modern Türkiye tarihçiliğinde, Kemalist anlatının en radikal dışavurumlarında sıkça vurgulanan imparatorluktan cumhuriyete keskin bir "kopuş" yaşanmış olduğu tezi zaten modernleşme teorisinin etkisiyle yavaşça yerini daha geçişken anlatılara bırakmaya başlamıştı. Fakat Cumhuriyet'in belli kazanımlarının Osmanlı modernleşme mirasına dayandığı kabullenilirken, hâlâ Cumhuriyet'in İmparatorluğun problemlerini tamamen geride bıraktığı ve hatta hatalarını düzelttiği savunuluyordu. 1980'lerden sonra yeni nesil çalışmalar, bu geçiş süreci tartışmalarına yeni anlamlar yükleyip onu farklı bir yöne çektiler. Öncelikle, Cumhuriyet'in övünülen kurumlarının ve kaidelerinin Kemalistler tarafından sunulduğu gibi yeni ve farklı olmadığı ortaya konuldu (Deringil, 1993; Dumont, 1984; Hanioğlu, 1997; Zürcher, 1992). Ayrıca Cumhuriyet'in yapısal ve toplumsal birçok problemlerini imparatorluktan devralıp onarmadan sürdürdüğü gösterildi (Keyder, 1987).

Daha da can alıcısı, İttihatçılığın karanlık mirasının Kemalist rejimi aslında şekillendirmiş olduğunu göstererek, Cumhuriyet tarihyazımının yumuşak karnı açığa çıkarıldı. Öncelikle, Erik-Jan Zürcher'in "devamlılık tezi" (1987; 2015)

olarak bilinen revizyonist yaklaşıma göre ve resmî tarih anlatılarının aksine, Kemalist rejim lider kadrosu, kurucu ideolojisi ve milli politikaları açısından büyük ölçüde İttihatçı rejimin bir uzantısı niteliğindedir. Bu çok bariz ama bir o kadar da kritik bir gözlemdir çünkü bir anda tüm kurucu unsurlar bambaşka gözle görülür. Devamlılık tezi özünde, reddi mirasçı kopuş ve sil baştan kuruluş anlatılarına karşı çıkar ve bunları büyük ölçüde revize eder.

Zürcher'e referans veren ikincil post-Kemalist literatürde, İttihatçılar ve Kemalistler tarih boyunca yekpare bir bütün olarak ele alınarak, aslında devamlılık tezi özünden çarptırılarak bir nevi "tekillik tezine" çevrilmiştir. Bu bir post-Kemalist çarpıtmadır. Halbuki Zürcher'in devamlılık tezi, eğer dikkatli okunursa, İttihatçı hareketin içindeki rakip grupların liderlik çekişmesi neticesinde gelişen bir dönüşümünün hikâyesidir. Yani Milli Mücadele'de İttihatçılığın devamlılığı bir dönüşüme dayanır. İttihatçılığı benimsemiş insanların seferber oldukları yeni bir rejimin dönüşümüne rağmen nasıl faal ve muktedir kalmaya devam ettiklerini ortaya koyar. Bu dönüşümün ayrışmaları ve çatışmaları önemlidir. Daha sonra Kemalist saflarına geçecek olan İttihatçılar, en baştan İttihatçılığı uluslararası kamuoyunda savaş suçlarından dolayı Milli Mücadele'ye leke düşürebilecek bir kötü şöhret olarak öngördükleri için yemin ederek reddederler ve daha sonra da eski İttihatçı riyaset ve rüfekasının tekrar yönetimi ele geçirmesinden çekinerek bunların tehlike arz edenlerini çeşitli yollarla tasfiye ederler (Zürcher, 1987; Akal, 2012; Yenen, 2018). Nitekim, her ne kadar post-Kemalist ikincil literatürde sıkça üstünkörü bir "zaten hepsi aynı" şeklinde tekillik genellemesine rastlansa da aslında, imparatorluktan cumhuriyete geçişi amansız bir hizipleşme şekillendirmiştir (Gingeras, 2019). İttihatçılar ve Kemalistler aynı siyasi soy kütüğünden geliyor olabilirler ama bu aralarındaki farkları önemsiz hale getirmemelidir. Yoksa aynı mantıkla, aynı soydan gelen CHP ve Demokrat Parti arasındaki farkların da görmezden gelinmesi gerekir. İttihatçılar ve Kemalistlerin arasındaki farkları Kemalist anlatıda olduğu gibi, "iyiler kötülerin hakkından geldi" gibi genelleme yaparak ve normatif bir şekilde değerlendirmek de elbette doğru olmaz.

İttihat ve Terakki Fırkası'ndan (İTC) Cumhuriyet Halk Partisi'ne (CHP), tekparti rejimi devamlılığı kategorik olarak söz konusudur elbette (Ülker, 2021). Fakat yönetim tarzı da bir dönüşüme uğrar. İttihat ve Terakki'nin âdeta gölge kabinesi olan Merkez-i Umûmi'si ve onun çok-liderli oligarşik yapısına karşın Atatürk, Milli Mücadele'nin diğer liderlerini tasfiye ederek tek adamlığını tesis eder ve önce Büyük Millet Meclisi üzerinden bizzat, daha sonra da Çankaya sofrası üzerinden dolaylı olarak hükümeti yönetir. Bir siyasi parti olarak da İTC ve CHP'nin devamlılıkları da bütüne genelleştirilemez. Merkezde ve taşrada bu dönüşümün tarihi yeni incelemeleri ve yorumları hak ediyor (Adak ve Lamprou, 2022; Aytürk, 2022; Metinsoy, 2021). İdeolojik olarak da bir dönüşüm söz konusudur; İttihatçılık her ne kadar devrimci veya halkçı olsa da aslında bir imparatorluk ideolojisidir.

Devamlılık tezi bir yandan da bir dönemselleştirme kavramıdır. İkinci Meşrutiyet ile Erken Cumhuriyet arasında bir asker-bürokrat neslinin ve İttihatçı hareketin tarihi üzerinden bir devamlılık kurgular. Prosopografik yaklaşımlar açısından bu dönemselleştirme gayet makuldür. Fakat, devamlılığın nerede sona erdiği meselesi muğlaktır. 1889'da İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'nin kurulmasıyla tohumlarının atıldığı, daha sonra da 1908 Meşrutiyet Devrimi veyahut en geç İttihatçıların hükümeti tamamen ele geçirdikleri 1913 Bab-ı Ali Darbesi ile başlatılan bu "Jön Türk" devrinin, ne zaman bittiği ise tartışmalıdır. Hepimizin dilinden eksik etmediği "Erken Cumhuriyet" dönemi (Aytürk, 2022: 235), 1938 Atatürk'ün ölümü ile mi sona erer, yoksa 1945 sonrası demokratik açılımlarından sonra mı, veyahut 1950'de hükümetin Demokrat Parti'ye geçmesiyle mi? Eğer devamlılık İttihatçılık üzerine kuruluyor ise, neden ölümüne kadar İttihatçılığı ile övünen Celal Bayar'ın cumhurbaşkanlığının 1960 darbesiyle sona erişiyle değil de İttihatçılığı bir nesil bağının ötesine geçmemiş İsmet İnönü'nün bu makamdan inmesiyle biter? Bu konuda bizzat Zürcher de farklı yazılarında, dönemselleştirmesini farklı noktalarda bitirmiştir. Bu dönemselleştirme meselesini ana argümanı olarak öne sürmüş olduğu *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (2018) kitabında dahi Zürcher, bir yandan 1908-1950 dönemini bir bütün olarak tanıtmasına rağmen yeri geldiğinde Birinci, İkinci, Üçüncü Cumhuriyet dönemselleştirmelerinden yararlanmaktan da çekinmemiştir. Bu tarz pragmatik ve çeşitli dönemselleştirmeleri bir arada kullanmak bence daha doğrudur, çünkü farklı faktörlerin farklı devamlılıkları olması doğaldır. Sonuç olarak, nasıl 1918 ve 1923 arası dönem keskin bir kopuş yerine devamlılıkların ve geçişkenliklerin süregeldiği bir dönüşüm olarak düşünülmeliyse, bir diğer son ve başlangıç olarak addedilen 1938, 1945, 1950 ve 1960 gibi dönüm noktalarında da benzer tarzda devamlılıklar ve geçişkenlikler bulmak elbette mümkündür.

Dönemselleştirmeler konusunda daha da ileri giden bazı radikal post-Kemalist yorumlarda (Kieser, 2005; Astourian ve Kévorkian, 2021), Zürcher'in devamlılık tezi âdeta bir "değişmezlik tezi" haline gelmiştir. İttihatçılığın karanlık mirasının sadece Kemalizm'e geçen İttihatçı kadroların yaşattıkları bir siyasî devamlılıktan öte, Cumhuriyet tarihi boyunca devletin kimliğini ve kudretini belirleyici bir gelenek teşkil ettiği öne sürülür. Türkiye tarihi boyunca şiddet gerçekten süregelmiş bir olgudur ve devamlılıkları ve değişimleri çalışılmalıdır. Fakat Özel Harp Dairesi'nin Kontrgerilla yapılanması, Malatya, Maraş ve Sivas katliamları, Susurluk sonrası derin devlet skandalları, 1960-2007 arası demokrasiyi darbeleyen askerî vesayet kurumu, 2000'lerin ultra-laik irtica kampanyaları, 2008-2010 Ergenekon ve Balyoz davaları gibi Cumhuriyet'in Soğuk Savaş ve yakın tarihinin sayısız kritik meselelerini 1908'de Sultan II. Abdülhamid'e karşı İttihat ve Terakki Cemiyeti adına bir darbe yapmak için Makedonya dağlarına çıkan Binbaşı Enver Bey'e dayandırmak açıkçası biraz zorlamadır. Bu yönde beylik lafların bu kadar kolayca telaffuz edilmesi, Türkiye Çalışmaları'nın akade-

mik niteliği açısından düşündürücüdür. Aynen "Yeşil Kemalizm" argümanında olduğu gibi, AKP'nin anti-demokratik, popülist, mafyatik ve emperyalist dönüşümünün de İttihatçılığın bir devamı olduğunu savunmak, özcü bir değişmezlik tezidir. İttihatçılığı, Türkiye siyasetinin tekil ve değişmez belirleyicisi olarak görmek, Türkiye Çalışmaları'nı kendi kendine mahkûm eder ve diğer küresel ve karşılaştırmalı çalışmalar karşısında Türkiye'yi izole edip istisnai bir vaka olarak görmeye devam etmek anlamına gelir. Nasıl Kemalist anlatının Türkiye'nin Ortadoğu'da demokratik bir istisna olduğu tezi problemli idiyse, post-Kemalist anlatıların Türkiye'yi İttihatçılık üzerinden bir Sonderweg'e sapmış kötü bir istisnaya dönüştürmesi de bir o kadar sakıncalıdır. Bir süredir küresel ve karşılaştırmalı yaklaşımlara yakınlaşmış olan yeni nesil Türkiye Çalışmaları'nın (Bein, 2017; Clayer, Giomi ve Szurek, 2019; Liebisch-Gümüş, 2020), bu tarz "Türkiye'yi Türkiye ile açıklayan" tezlere artık sırtını döneceklerini düşünüyorum.

Ancak Zürcher'in devamlılık tezi bu denli esnetilerek kabul görmesine rağmen, Zürcher'in öne sürdüğü İttihatçı devamlılığının iki alt argümanı ana akım post-Kemalist literatür tarafından göz ardı edilmiştir. Bunlardan ilki, İttihatçıların Meşrutiyet Devrimi'nden Ermeni Soykırımı'na ve Milli Mücadele'ye (ve hatta ötesine) kadar kimlik politikalarını belirleyen ideolojilerinin "Osmanlı Müslüman milliyetçiliği" olarak tanımlanması gerektiği gözlemidir (Zürcher, 2000). Doğan Çetinkaya'nın da Mütareke bağlamında vurguladığı üzere (2023), Türkiye Çalışmaları'nın şimdiye kadar büyük ölçüde göz ardı edilmiş Müslüman milliyetçiliği kavramını analizlerinin merkezine alması gerekiyor. Zürcher'in devamlılık tezinin ana akım literatür tarafından dikkate alınmamış olan ikinci alt argümanı ise, Makedonya Meselesi özelinden vurguladığı, İttihatçılığın (ve dolayısıyla Kemalistlerin) dünya görüşünün ve şiddet repertuvarının şekillenmesinde Şark Meselesi'nin önemidir (Zürcher 2014a). Post-Kemalist yaklaşımların içe dönük Türk milliyetçiliğine odaklı ulus-devlet oluşumu anlatıları uluslararası bağlamı büyük ölçüde küçümsemiştir. Bu iki alt argüman, İttihatçılığın ulusal ve uluslararası güvenlik politikalarının nasıl şekillendiğini tarihsel tecrübeler ve ilişkisel bağlamlar üzerinden açıkladığı için İttihatçılıktan Kemalizm'e dönüşümü derinlemesine tartışmaya fırsat tanır. Bu iki alt argümanın post-Kemalist literatürde büyük ölçüde göz ardı edilmiş olması aşağıda tartışacağım gibi hâkim Türk milliyetçiliği odaklı ulus-devlet oluşumu anlatısıyla çelişmesinden kaynaklanır. İmparatorluktan cumhuriyete geçiş sürecine eleştirel yaklaşırken, metodolojik ulusçuluk yanılgısına düşmemek gerekir.

Metodolojik ulusçuluk kıskacında İttihatçılık

İttihatçılık ile Kemalizm arasında devamlılıklara işaret ederken, post-Kemalist çalışmaların öne sürdüğü şekilde, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda neticelenecek olan ulus-devlet oluşumu sürecinin inisiyatifini ve maksadını İtti-

hatçılara yüklerken dikkat etmek gerekir. Muhtemel anakronizm hataları bir yana, her meseleyi milletler meselesine indirgemek, her lafın altında milliyetçilik aramak, her milliyetçi zırvayı ciddiye almak ve her tesadüfte ulus-devletin ayak seslerini duymak, İttihatçılığın derinlemesine anlaşılmasını engeller ve bu meseleyi ister istemez metodolojik ulusçuluğun sınırlarına hapseder (Öztan, 2016).

Metodolojik ulusçuluğun üç tür analitik yanılgıdan doğduğunu düşünüyorum. Birincisi ve en bilineni, ulusları ve ulus-devletleri toplumsal araştırmaların sabit ve ayrışmış analitik birimleri olarak kabul etmek. Bu soruna karşın ulusaşırı yaklaşımlar, ulusların geçişken ve etkileşimsel topluluklar olduğunu bize hatırlatır (Wimmer ve Schiller, 2002). İkinci yanlış, tarihsel sosyolojide ulus-devlet oluşum sürecini tarihin bir teleolojisi olarak irdelemekten kaynaklanır (Chernilo, 2007). Buna karşın, ulus-devletlerin kuruluş süreçlerinin durumsallıklar, tesadüfilikler ve yanılgılar üzerinden şekillendiğini hatırlamakta yarar vardır. Üçüncü yanlış ise, milliyetçiliği açıklanması gereken bir akım yerine açıklayıcı bir analitik kavram olarak kullanmakta yatar (Breuilly, 1985). Toplumsal inşacı yaklaşımlar, ulusların yapaylığını ve edilgenliğini ortaya koyarken milli inşa süreçlerinin kavramsal ve yapısal bir dönüşüm gerektirdiğini bizlere hatırlatır. Metodolojik ulusçuluğun hataları ve bunlara karşı önlemler, aslında genel anlamda bilinen ve prensipte kabul görmüş kaidelerdir. Fakat İttihatçılığı, Türk milliyetçiliğine ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile neticelenecek bir ulus-devlet oluşumu çerçevesine indirgeyen birçok post-Kemalist yaklaşım, her ne kadar post-ulusalcılık düsturunu benimsemiş olduğunu iddia da etse, aslında fark etmeden özünde Türkçü bir anlatıyı güçlendirerek, istemsizce, eleştirdikleri metodolojik ulusçuluk hatasına düşer.

Ana akım post-Kemalist literatürün bazı örneklerinde, entelektüel tarih yaklaşımları üzerinden İttihatçı hareketin toplu zihniyetini ve siyasi faaliyetlerini tayin eden hâkim ideolojinin Türkçülük olduğu tespiti yaygındır (Kieser, 2006). Bu bağlamda, Yusuf Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyaset" olarak 1904'te yazmış olduğu siyasî değerlendirme yazısının tarihyazımına etkisi küçümsenemez (Eissenstat, 2015: 429-431). Akçura, Osmanlı tarihini dönemselleştirmesini (Tanzimat, Hamidiye ve post-Hamidiye dönemlerini) siyasî ideolojiler (Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük) ile eşleştirmiştir. O zamandan beri tarihyazımında Tanzimat reformları Osmanlıcılık, Hamidiye saltanatı İslâmcılık ve Jön Türk dönemi de Türkçülük ve Turancılıkla eşanlamlı hale gelmiştir. Bu tarz özcü kalıpların arkasında belli başlı bazı Şarkiyatçı klişeleri de yatmıyor değil. İttihat ve Terakki etrafındaki popüler Türkçü-Turancı söyleminin arkasında çoğunlukla Akçura gibi Osmanlı'ya göç etmiş Rusya Müslümanları vardır (Arai, 1992; Meyer, 2014). İttihatçıların birçok düşmanları ve takipçileri tarafından Türkçü ve Turancı olarak adlandırılması da analizleri etkilemektedir. Kemalist anlatılar da aynen, İttihatçıların maceracı ve hayalperest politikalarına karşın

Atatürk'ü rasyonel ve milliliğin sınırını bilen bir dış politika ile tanıttıkları için bu anlatıyı sahiplenir. Kemalist Cumhuriyet'i Türk milliyetçiliği üzerinden eleştiren post-Kemalistler de aynı anlatıyı devamlılığı vurgulayarak sahiplenirler. Şüphesiz, İttihatçılık için Türkçülük önemli bir ülküdür. Fakat İttihatçıların ne ideolojik görüşleri Türkçülükten ibarettir ne de siyasî faaliyetleri sırf milliyetçilik üzerinden açıklanabilir. İttihatçıların Türkçü-Turancı bir yayılma politikası takip ettikleri iddiası, eleştirel yaklaşımlar (Reynolds, 2009; Topal, 2022) tarafından çürütülmüştür ama gene de tarihyazımında sık sık tekrar edilir.

Ulus-devlet oluşumu sürecinde İttihatçılığın dirayeti ve galibiyeti söz konusu olunca, bunun altında kaybedenlerin ve kaybolanların devam edememiş akıbetlerinin yattığı inkâr edilemez. Dolayısıyla, İttihatçılığın entelektüel tarihyazımında, sıkça İttihatçıların Sosyal Darwinist bir dünya görüşüne sahip oldukları ve dolayısıyla siyasi kararlarının acımasızlığının kaynağının da bu zihniyete dayandığı kabul edilir (Hanioğlu, 2005; Kieser, 2008). Yaşadıkları dönemin baskın uluslararası ilişkiler teorilerinden biri olduğu göz önünde tutulursa, İttihatçıların bu yönde bir dünya görüşü olduğu pek şaşırtıcı değildir ve bunun onların karar alımlarını da etkilemiş olma ihtimali yüksektir (Aksakal, 2004). Fakat bu noktada birçok anlatıda, analitik bir muğlaklık devreye girmektedir. Bazen tarihsel aktörlerin varsayılan motivasyonları, tarihçinin tarihsel olayları açıklamada yürüttüğü mantığı şekillendirebiliyor. Sosyal Darwinizm, fark etmeyerek veya kötümseyerek, İttihatçılığın analizinde kullanan bir teorik çerçeve işlevini üstlenmiştir. Yani bir bakıma devamlılık tezi, muktedir olanın üstün gelip egemen olduğu bir anlatı olarak da karşımıza çıkar.

Bu yöndeki yaklaşımlarda, Türkçülük fikirlerinin İttihatçıların karar alma süreçlerinde ne zaman yırtıcı bir hale büründüğü sorusunu cevaplama ihtiyacı doğar. Yani bir tarihsel süreçte bir dönüm noktası bulmak gerekir. Ana akım tarih yazımında, 2000'lerden beri bir fikir birliği oluşmuştur. Bu akademik mutabakata göre, Meşrutiyet devriminden beri Osmanlıcı söylemlerini ön planda tutmaya özen gösteren İttihatçıların, 1912-1913 yıllarında gerçekleşen Balkan yenilgisi ve hüsranından sonra içlerinde tuttukları Türkçülük birden radikalleşip dışavurumcu bir hal alarak siyasetlerine yön verir. Bu iddia akademik yazında sık sık tekrar edilir. Bu kriz ortamında daha sert politikaların revaç bulması, gerçekten de Türkçülüğe ve Anadoluculuğa rağbetin arttığı belli ölçüde gözlemlenebilir (Akmeşe, 2004; Aksakal, 2018; Kurt ve Gürpınar, 2015). Fakat bu tarz bir dönüm noktası fikriyle, İttihatçıların artık sırf Türkçü politikalara yöneldiği veya hatta imparatorluk olmaktan vazgeçip Anadolu'da bir ulus-devlet kurmaya and içtikleri gibi öne sürülen bazı yaygın genellemeler, dönemin karmaşasını beklenen sonuca göre doğrulama yanılgısına düşerek çarpıtır. Halbuki Hasan Kayalı (1998), İttihatçıların Balkan yenilgisi sonrası aslında imparatorluğun Arap vilayetlerindeki etkisini koruyabilmek için Osmanlılık politikalarını Türkleştirmekten ziyade İslâmlaştırdıklarını evvelden ortaya koymuştur. Fakat Tür-

kiye ve Türkçülük odaklı tarihyazımı, bu bulguyu üstüne almaktan imtina etmiştir (Bozarslan, 2016). Bu dönemde özellikle Türkçü düşünürlerin, Osmanlı İmparatorluğu'nu bir Türk-Arap devleti olarak kavramsallaştırdıklarını da ben yeni bir makalemde (Yenen, 2021a) ayrıca ayrıntılarıyla gösterdim. Ebru Boyar (2014) ve Ramazan Hakkı Öztan (2018) ise, Balkan yenilgisinin Türkçülükten ziyade imparatorluğu kurtarmak yönünde farklı fikirleri öne çıkartmış olduğunu ortaya koydular. Sonuç olarak, elbette Balkan yenilgisi İttihatçıların ve tüm Osmanlıların düşünce dünyalarını biçimlendirmiş bir tecrübeydi (Ginio, 2022). Fakat tarihsel süreçlerin karmaşık gelişimini "homojenleştiren" (Öztan, 2018: 78) bu tarzda dönüm noktası anlatıları, genelde beklentiler ufkunda illa da ulus-devlet oluşumunu görmeye odaklandıkları için tekrar eleştirel bir şekilde gözden geçirilmelidirler.

Bu ulus-devletin oluşum silsilesinde, önemli bir halkayı elbette Ermeni Soykırımı oluşturmaktadır. Birçok post-Kemalist yaklaşıma göre devamlılık tezi, Millî Mücadele'de İttihatçılık ve İTC'den CHP'ye tek-parti rejimi meselesinden ibaret değildir. En başta Taner Akçam'ın (1995) ve onu takip eden birçok post-Kemalist yazarın savunduğu, Türkiye'nin ulus-devlet oluşumunun Ermeni Soykırımı'nın sayesinde gerçekleştiği savı, devamlılık tezine başka bir boyut katar. 1915 sonrasında Anadolu'da zorla yaratılmış bu yeni demografik düzenin, 1923'te aynı coğrafyada bir Türkiye Cumhuriyeti kurulmasını yapısal olarak büyük ölçüde mümkün kılmış olduğu inkâr edilemez. Ayrıca tehcir işlerine bulaşmış bazı İttihatçı kadroların, Kemalist rejimde yerlerini korumuş ve hatta ellerini güçlendirmiş oldukları, özellikle de yerel yönetimlerde azınlıklara karşı kimlik politikalarında bir bakıma devamlılık sağlamış oldukları da unutulmamalıdır. Fakat Türkiye'de hem resmî tarihe yakın akademik tarihyazımında hem de popüler tarih kültüründe soykırım inkârının hâlâ ne yazık ki bu denli yaygın olmasından dolayı, inkâr ile aktivist bir mücadele post-Kemalist tarihyazımının ve Soykırım Çalışmaları'nın yaklaşımını şekillendiren bir unsur olmaya devam ediyor.

İnkârın devamlılığı da aslında dönemsel bir dönüşüm hikâyesidir (Turan ve Öztan, 2018). Her ne kadar Kemalist rejim kuruluşundan itibaren Ermeni Meselesi konusunda kendilerinden önce gelen İttihatçı rejimi yer yer eleştirmiş ise de son mertebede Ermeni tehcirini savunmaktan geri de kalmamıştır. Toplumsal açıdan uzun yıllar etkili bir unutma politikası güdülmüştür. Ermenistan'ın Soğuk Savaş'ın demir perdesinin öteki tarafında kalmış olması da Türkiye'nin uluslararası pozisyonunu güçlendirmiştir. Günümüzün inkâr söylemi ise, 1970'ler ve 1980'lerde gerçekleşmiş Ermeni terörist saldırılar ve onların uluslararası kamuoyundaki soykırım iddialarını canlandıran etkisiyle mücadele ederken şekillenmiştir. Döneminin koşulları açısından Türkiye'nin soykırım iddialarına karşı o zamanki akademik ve diplomatik mücadelesi aslında on yıllar boyunca çok etkili olmuştur (Ben Aharon, 2019; Dixon, 2018; Gürpınar,

2016). Ancak 1990'lardan itibaren Ruanda ve Bosna soykırımlarının uluslararası tanınırlığının, Soykırım Çalışmaları'nda hâkim olan Yahudi soykırımının eşsiz ve benzersiz olduğu kaidesini ortadan kaldırmış olması, o zamana kadar tanınırlığı sempatizanlarının ötesine gitmemiş olan Ermeni Soykırımı'nın, yeni nesil Holokost tarihçileri tarafından tanınmasının önünü açmış oldu (Bloxham, 2005; Levene, 2013). Kısa süre içinde, o dönem yükselişte olan post-Kemalist çalışmaların da katkılarıyla, uluslararası tarihçilikte Ermeni Soykırımı'na referanslar hızlıca artmıştır. Holokost modelinin erişilmesi imkânsız standartlarına yaslanıp Ermeni tehcirinin bu kriterleri tam olarak karşılamayan karmaşasını vurgulayarak Batı tarihçilerini soykırım tabirini kullanmama konusunda uzun yıllar ikna edebilmiş olan Türk tarihçileri ve onların Batılı destekçileri, bu yeni nesil Soykırım Çalışmaları'nın yükselmesiyle hâlâ içinden çıkamamış oldukları bir çıkmaza girdiler (Lewy, 2011). Bu açılım sonrasında, yeni çalışmalar (Suny, Göçek ve Naimark, 2015; Adanır ve Özel, 2015), Ermenilerin ve Anadolu'nun diğer Hıristiyan halklarının maruz kaldıkları demografik şiddetin farklı ve tüyler ürpertici boyutlarını ortaya çıkararak, inkâr düsturunu telafisi imkânsız bir manevi iflasa soktular. Bu kriz karşısında, artık ölümleri küçümseyen veya göreceleştiren bir inkâr söyleminden ziyade yaşananları meşrulaştırıp kabullenen bir hınç söylemi popüler düzeyde yaygınlaşmaktadır. Fakat uluslararası anlamda kayda değer akademik tarihçilikten büyük ölçüde dışlanmış olan inkârcılık ile mücadeleye uluslararası yayınlarda hâlâ bu denli emek verilmesi, bu bağlamda birçok meselenin yeni bakış açılarından incelenmesini ne yazık ki zorlaştırabiliyor. İnkâr ile mücadelenin önemi toplumsal olarak devam ederken, akademik anlamda artık post-inkârcı bir aşamaya geçerek yeni konuların tartışılması gerektiğini düşünüyorum.

İnkâr ile mücadelede Ermeni Soykırımı'nı, kendi zamansallığı bağlamında bir imparatorluk(lar) çerçevesi (Reynolds, 2016) yerine Türkiye Cumhuriyeti'nin ulus-devlet oluşumu çerçevesinden okumaya yönelen ana akım çalışmalar, İttihatçı rejimin soykırım kararını Türkçülüğe ve Turancılığa indirgeyerek metodolojik ulusçuluğu yine tasdiklemiş oluyorlar. Halbuki yerelde yaşanmış olan demografik şiddetin uygulanmasındaki kargaşa ve etnik çekişmeler, bu tarz yukarıdan aşağıya bir ideolojik belirleyicilik argümanlarının ne kadar zorlama olduğunu çoktandır ortaya koymaktadır (Erol, 2023; Gingeras, 2014, Kaiser, 2015, Kurt, 2018; Üngör, 2016; Türkyılmaz, 2011). Türk milliyetçiliği odaklı yaklaşımlar, Kürtler ve diğer Müslüman grupların Ermenilere, Süryanilere ve Rumlara karşı seferberliğini açıklamakta pek ikna edici olmayan indirgemeci anlatılar önermektedir. Soykırımın ulusçuluğun ötesinde emperyal, yani İslâmlaştırılmış bir Osmanlıcılık boyutu olduğu gözden kaçıyor (Türkyılmaz, 2020). Diğer yandan, "soykırımın belgesi yoktur" tarzı maksat odaklı soykırım inkârına karşın, İttihatçı rejimin tehcir kararlarını alma ve uygulama süreci arşiv belgeleri ışığında olabildiğince aydınlatılmıştır (Akçam, 2008; 2018). Fakat soykı-

rıma giden sürecin kaçınılmaz bir yapısal belirleyiciliği olduğundan ziyade, varsayılan ihtimallere ve yereldeki koşullara bağlı durumsallıkların bu sürecin karmaşık dinamiğini nasıl şekillendirmiş olduğunu irdelemek gerekir (Türkyılmaz, 2011). İki konuda, inkârcı argümanlar bazı meselelerin incelenmesini engellemiştir. Birincisi, inkârcı "provokasyon tezine" karşı çıkmak için Ermeni Soykırımı sırasında Ermeni devrimci örgütlenmesi ve Ermeni gönüllü taburları tamamen önemsizleştirilmiş ve kapsamlı çalışmalara tabi tutulmamıştır. İkincisi, inkârcı tezlerin Şark Meselesi çerçevesini öne sürerek, "dış güçlerin" emperyalist müdahalelerinde Ermeni Meselesi'ni güvenlikleştirdikleri argümanına tepkiyle, Ermeni Soykırımı'nda uluslararası emperyal düzenin rolü büyük ölçüde yok sayılmış veya ancak yetersiz kalmış olan insani müdahale meselesi üzerinden tartışılmıştır. Artık bu iki argümanın da soykırımın tanınırlığını değiştirmeyeceği göz önüne alınarak bu iki meselenin de post-inkârcı yaklaşımlarla yeniden irdelenmeleri, İttihatçıların uluslararası güvenlik politikalarını daha iyi anlayabilmemizi sağlayacaktır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışında Anadolu ile komşu Arap vilayetlerinin tarihlerinin, Ermeni Soykırımı'nın yarattığı demografik altüst oluşa rağmen beraber okunması gerekir (Çiçek, 2020; Dağlıoğlu, 2021; Kayalı, 2021; Tejel ve Öztan, 2022). Metodolojik ulusçuluk yanılgısı, bu Ermeni ve Arap meselelerinin ana akım anlatılarda "Türkleştirme" sloganı üzerinden tek solukta açıklanmasına sebep olmuştur. Halbuki bağlamsal farklar önemlidir (Ülker, 2005). O dönemin Arap milliyetçilerinin öne sürdükleri Türkleştirme ithamı, İttihatçıların Arap vilayetlerindeki politikalarını açıklamakta yetersizdir. Kemalist anlatıların altında yatan "Arabistan'da ne işimiz vardı" tarzında Anadolu odaklı milliyetçiliğin, post-Kemalist literatürde geriye dönük İttihatçılarla başlatılması da sakıncalıdır (Deringil, 2019). İttihatçıların, Araplara bakış açılarında bazı ırkçı, Oryantalist veya sömürgeci söylemler olduğu doğrudur (Hanioğlu, 1991; Makdisi, 2002). Nitekim etnik bir ulusçuluğun ötesinde, bu söylemlerin Tanzimat'tan beri süregelen emperyal modernleşmenin bir parçası olduğu unutulmalıdır. Prensipte merkeziyetçilikten ödün vermeyen ve yeri geldiğinde de üslup olarak şovenizme düşen İttihatçıların, Arap milliyetçileriyle aralarının sorunlu olduğu malûmdur. Fakat bu İttihatçıların Araplardan kurtulmak istediği veya Arapların ekseriyetle Osmanlı'dan bağımsızlık istediği anlamına gelmez elbette. İttihatçılığı eleştirmek uğruna iki nesil tarihyazımı revizyonunu görmezden gelip Arap milliyetçi ve Avrupa Şarkiyatçı tarihyazımını tekrar servis etmek doğru olamaz. Her ne kadar Arap milliyetçilerine ağır cezalar veya zulümler çektirmekten geri kalmamış olsalar da İttihatçıların Arap vilayetleri ile bağlarını güçlendirmeye gayret göstermiş olmaları (Çiçek, 2020; Kayalı, 1998) Türkleştirme anlatılarının çelişkisini ortaya koyar. Türk ve Arap milliyetçi tarihçilerin iddialarına karşın, Arapların çoğunluğu da savaşın sonuna kadar Osmanlı'ya sadık kalmıştır. Türk ve Arap milliyetçilerin Osmanlılık üzerinden birbirlerine karşı

bir çeşit aidiyet duymalarını yadırgamak, ulusçu mantığa hizmet eder. Bu konuda, Hasan Kayalı (2021), 1915'te isyanla suçlanıp tehcir edilen Ermenilerle, 1916 Arap İsyanı'na rağmen Arapları imparatorluğa bağlı tutmak için çaba gösteren İttihatçı rejimin, aslında iki yüzlü bir Osmanlı entegrasyonu projesi takip ettiğini öne sürerek hâkim tarihyazımındaki çıkmazları metodolojik ulusçuluğun ötesinde sentezler.

Osmanlı sonrası Ortadoğu'da gerçekleşmiş olan ulus-devlet oluşumu sürecini de metodolojik ulusçuluğun ötesinde yeniden kavramsallaştırmamız gerek. Bir yandan, Lozan'a kadar giden Kurtuluş Savaşı'nın uluslararası boyutu ise, ulusal egemenlikten ziyade, azınlık meselesi üzerinden okunarak resmî tarihe alternatif bir Lozan anlatısı ortaya çıkmıştır (Akçam, 1998). Ozan Özavcı'nın bu özel dosyadaki yazısı, bu konudaki yeni tartışmaları daha ayrıntılı bir şekilde ele alıyor. Diğer yandan, Kurtuluş Savaşı'nın resmî tarihinin Kemalist anlatısına meydan okuyan ikinci nesil post-Kemalist çalışmalar, öncelikle Milli Mücadele'nin göz ardı edilmiş Anadolu Müslümanları arasındaki iç savaş ve 1915'ten beri devam eden etnik şiddet boyutunu aydınlatmaktadır (Gingeras, 2014). İster diplomaside azınlıklar ister yerelde şiddet meselesi olsun, Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı büyük ölçüde ulus-devlet süreci olarak çalışılmaktadır. Yeni yaklaşımlar ise, imparatorluktan ulus-devletlere geçiş sürecini, küresel, bölgesel ve ulus-aşırı ilişkiler ve emperyalist politikalar üzerinden okumaya başladı. Cihan Harbi sonrasında Avrupa emperyalizmine karşı verilen Suriye, Irak ve Türkiye'nin milli mücadele hareketlerinin birbirleriyle kurdukları çeşitli ilişkiler ve ortaklıklar, Türk ve Arap milliyetçi tarihyazımlarına çok daha farklı eleştiriler getirilmesini mümkün kıldı (Kayalı, 2021; Polat, 2019; Provence, 2021; Yenen, 2021a; 2016).

Bu süreçte, Avrupa emperyalizminin ve liberal enternasyonalizminin, Ortadoğu'yu şekillendirmedeki rolü de farklı tarihyazımı ekollerinde farklı yorumlanmaktadır. Osmanlı Arap ülkelerini çalışan tarihçiler, Barış Konferansları neticesinde Suriye, Irak, Ürdün ve Filistin'in Milletler Cemiyeti tarafından manda bölgeleri olarak tayin edilmelerini ve yeredeki demokratik kongre iktidarlarının zor kullanımı ile bastırılmış olmasını şiddetle eleştirmektedirler (Provence, 2021; Thompson, 2020). Hatta Milletler Cemiyeti'nin tesis ettiği manda rejimlerinin sömürgeciliğin ve azınlık rejiminin de kapitülasyonların bir devamı olduğu öne sürülmektedir (Robson, 2021). Arap tarihçiliğindeki bu yeni anti-emperyalist akım, Türkiye Çalışmaları'ndaki genel tutuma karşın bir çelişkiyi ortaya çıkarır. Genelde eski sol gelenekten kopmuş olan birçok post-Kemalist yazar, İttihatçıların ve Kemalistlerin anti-emperyalist olarak Kemalist soldaki popüler okunmasına sertçe karşı çıkmaktadır. Bu itirazın altında Ermeni Soykırımı'nın gerekçelendirilmesi yatar. Fakat hem Kemalistlerin hem post-Kemalistlerin görmezden geldiği nokta, tarih boyunca birçok anti-emperyalist hareketin azınlıklara karşı zulüm ve kıyım uyguladığı gerçeğidir. Soykırım konusunda elzem

olan duyarlılık, Anadolu hareketinin Avrupa, Asya ve Afrika'daki anti-emperyalist hareketleri tarafından ilgiyle takip edilip destek gördüğünü görmezden gelmeyi gerektirmez. Tam tersine bu çelişkinin daha derinden irdelenmesi gerekir.

Bu yönde yeni çalışmalara bir örnek olarak Carolin Liebisch-Gümüş (2020), Türkiye'nin ulus-devlet oluşumunun ve ulusal homojenleşme politikalarının, liberal enternasyonalizm ile önce anti-emperyalist mücadele, daha sonra da işbirliği üzerinden şekillendiğini ortaya koymuştur. Diğer taraftan, ben de başka bir yazımda (Yenen, 2021b), Ankara hükümetinin uluslararası egemenliğinin tanınma sürecinde, Türkiye'nin Sovyet Rusya, İran ve Afganistan ile kurduğu anti-emperyalist ittifakların nasıl İttihatçıların tasfiye sürecinin uluslararası boyutunu ortaya çıkarttığını inceledim. Yeni dünya düzeninin oluşumunda hem emperyalist hem de anti-emperyalist şiddete ancak bütüncül bir çerçevede bakarak metodolojik ulusçuluğun kıskacındaki bu dönüşüm sürecini daha iyi irdeleyebiliriz (Wyrtzen, 2022).

Sonuç: Yeni bir İnkılap Tarihi'ne doğru

Cumhuriyet'in yüzüncü yılında yeni bir "İnkılap Tarihi" tasavvur etmemiz gerektiği ortadadır. Resmî tarihin revizyonu olarak Türkiye Çalışmaları'nda âdeta ana akım hale gelmiş post-Kemalist yaklaşımların da revizyondan geçtiği heyecanlı ve ucu açık bir dönemeçteyiz. Türkiye'nin 2000'lerden beri geçirdiği büyük değişimler, Cumhuriyet tarihinin yeni sentezlere ve yeni yorumlara olan ihtiyacını ortaya koymuştur. AKP rejiminin Türkiye'yi içine sokmuş olduğu kriz de bu yeni revizyon arayışını güçlendirmiştir. Türkiye Çalışmaları'ndaki epistemolojik krizin atlatılması, post-Kemalist literatürün haklı sebeplerle parmak bastığı temel meselelerin, indirgemeci bir Kemalizm eleştirisinden ayrıştırılarak ama Kemalizm'i de eleştiriden muaf tutmadan, yeni yaklaşımlarla yeniden değerlendirilmesi sayesinde daha uzlaşmacı bir tarihyazımının önünü açacağı fikrindeyim. İmparatorluktan cumhuriyete geçiş dönemi, tarihyazımının hem en yoğun çalışılan hem de post-Kemalist literatürün en baskın olduğu alanlardan biri olarak, yeni yaklaşımlar açısından önemli bir sınav teşkil etmektedir. Özellikle kimlik ve azınlık meselelerinde, post-Kemalist literatürün katkılarının öneminin devam edeceği şüphesizdir. Fakat bu önemli katkıların da çıkmaza girmiş bazı varsayımlarının ve yorumlarının yeniden gözden geçirilmesi gerekiyor. Bu yazımda, devamlılık tezinin esnetilmesi ve metodolojik ulusçuluk yanılgıları üzerinden, ana akım post-Kemalist literatürdeki bazı sıkıntılara ışık tutmak istedim.

İmparatorluktan cumhuriyete rejim değişimine rağmen ruhunu ve varlığını sürdürmüş olan İttihatçılık, Cumhuriyet tarihyazımının kuruluş mitolojisinin altını oyar. Dolayısıyla Erik-Jan Zürcher'in devamlılık tezi önümüzdeki yıllarda da önemini koruyacaktır. Fakat devamlılık tezinin, ikincil post-Ke-

malist literatürde yaygınlaşmış farklı farklı esnek yorumlarının yeni bir revizyona muhtaç olduğu açıktır. İttihatçılık-Kemalizm devamlılığını ortaklıklar ve çekişmeler ile şekillenen bir dönüşüm olarak okumak yerine bir tekilliğe indirgemenin yanıltıcı olduğu kanısındayım. Bununla beraber, İttihatçılığın Cumhuriyet'e bıraktığı karanlık miras açık sözlü bir yüzleşmeyi hak ederken, bunu özcü ve kaderci bir değişmezlik tezine indirgeyip tüm Cumhuriyet tarihinin karanlık olaylarını kökü kazınamayan bir İttihatçılık laneti üzerinden açıklamanın da yanlış olduğunu savundum. Zürcher'in bu bağlamdaki alt argümanları olan, kimlik politikalarının devamlılığının Müslüman milliyetçiliği prensibine ve Şark Meselesi tecrübesine dayandığının da tekrar dikkate alınmasında fayda görüyorum.

Her ne kadar Türk milliyetçiliğine karşı tepkisel ve eleştirel olsa da birçok post-Kemalist yaklaşımın metodolojik ulusçuluk yanılgısına düşüp aslında Türkçü bir anlatıyı kuvvetlendirerek kurgulandığını öne sürdüm. İttihatçılığın ana akım okumaları teleolojik bir ulus-devlet oluşumu yolunda adım adım ilerleyen bir radikalleşme ve kızışma süreci tasvir ediyor. Sosyal Darwinizm'den Türkçülüğe, Balkan yenilgisinden Ermeni tehcirine, imparatorluktan cumhuriyete giden basit bir ezber kendini tekrar ediyor. İmparatorluğu illa da sonunda bir ulus-devlet görmeden, kendi başına bir bağlam çerçevesi olarak düşünmemiz ve onu kendi zamansallığı ve durumsallığında incelememiz gerektiğini düşünüyorum. Milliyetçiliği de ciddiye almak istiyorsak, ki bu o dönemi anlamak için hakikaten çok önemli, milliyetçiliğin çeşitliliğini, değişkenliğini ve ilişkiselliğini basitleştirmeden, tarihsel süreçlerin ne sebebi ne sonucu ama etken bir unsuru olarak incelememiz gerekir. İmparatorluktan ulus-devletlere geçiş sürecini de küresel, bölgesel ve yerel etkileşimler çerçevesinde tekrar düşünmekte yarar var. İttihatçıların hem emperyalist milliyetçi hem anti-emperyalist milliyetçi olabildikleri bu muğlaklıkta, değişmekte olan dünya düzenini nasıl algıladıkları ve kendi dünyalarını nasıl şekillendirdiklerini yeni yaklaşımlarla araştırmamız gerek.

İttihatçılık, Cumhuriyet tarihinin tartışmalı bir meselesi olmaya devam edecektir. İttihatçılığın kategorik tanımı dahi, yani İttihatçılar devrimci miydi karşıdevrimci miydi, solcu muydu sağcı mıydı, radikal miydi muhafazakâr mıydı gibi meseleler, post-Kemalist literatürde bariz bir şekilde Cumhuriyet ve Kemalizm ile hesaplaşma maksadıyla ele alınmaktadır. Ama eğer İttihatçıların zihniyet ve faaliyet kültürünü polemik yakıştırmaların ötesinde tek bir sıfat ile tasvir etmek gerekirse, Ramazan Hakkı Öztan ile beraber (Yenen ve Öztan, 2021) öne sürdüğümüz üzere, İttihatçılığın işlevsel niteliği en doğru şekilde "ihlalci" [*transgressive*] olarak tanımlanabilir. İster muhalefette ister hükümette olsun, İttihatçılık var olan kaideleri gerektiğinde hâkim düzenin haddini aşan ve şiddete başvurmaktan çekinmeyen müdahalelerle ihlal ederek yeniden şekillendirmeye çalışan bir siyasi hareket olarak okunmalıdır. İttihatçılığın bitmek bil-

meyen devamlılığı olarak addedilen birçok mesele ise, bu ihlalci siyaset yöntemlerinin tekrar tekrar farklı dönemlerde ve farklı şekillerde ortaya çıkışı olarak okunmalıdır. İttihatçılığın bugüne kadar hem öcüleştirilip hem kahramanlaştırılmasının altında bu ihlalci siyasetlerinin yıkıcı/kıyımcı veya kurucu/koruyucu neticelerine bakarak ayrışan partizan okumalar yatmaktadır. Halbuki, bu iki boyutu aslında analitik olarak birbirinden ayırmak mümkün değildir. Hrant Dink'in dediği gibi, Büyük Millet Meclisi'nin kuruluş günü olan 23 Nisan ile Ermeni sürgünün başlayışının anma günü olan 24 Nisan arasında arafta takılı kalmışlığımızdan (Dink, 1996), umarım Cumhuriyet tarihyazımının yeni yüzyılında bütüncül ve uzlaşmacı sentezlerin ortaya çıkması ile azat oluruz.

KAYNAKÇA

Adak, S. ve Lamprou, A. der. (2022) *Tek Parti Dönemini Yeniden Düşünmek: Devlet Toplum ve Siyaset*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Adanır, F. ve Özel, O. der. (2015) *1915: Siyaset, Tehcir, Soykırım*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Akal, E. (2012) *Milli Mücadelenin Başlangıcında Mustafa Kemal, İttihat Terakki ve Bolşevizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Akçam T. (1995) *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Akçam T. (2008) *Ermeni Meselesi Hallolunmuştur: Osmanlı Belgelerine Göre Savaş Yıllarında Ermenilere Yönelik Politikalar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Akçam, T. (1998) "Cumhuriyet'in 75. Yılında Sevr ve Lozan'ın Başka Tarihi", *Birikim*, 115 (Kasım): 91-106.

Akçam, T. (2019) "When Was the Decision to Annihilate the Armenians Taken?", *Journal of Genocide Research*, 21(4): 457-480.

Akkoyunlu, K. (2020) "The Defeat of the 'Real' Neo-Ottomanists", *OpenDemocracy*, 5 Ağustos, https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/defeat-real-neo-ottomanists/

Akkurt, H. (2020) *Türkiye Solunda Osmanlı Toplum Yapısı Tartışmaları: 1960-1980*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

Akmeşe, Handan Nezir (2005) *The Birth of Modern Turkey: The Ottoman Military and the March to World War I*, I.B. Tauris, Londra.

Aksakal, M. (2004) "Not 'By Those Old Books of International Law, but Only by War': Ottoman Intellectuals on the Eve of the Great War", *Diplomacy and Statecraft*, 15(3): 507-544.

Aksakal, M. (2018) *Harb-i Umumi Eşiğinde Osmanlı: Osmanlı Devleti Son Savaşına Nasıl Girdi?*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Aksan, V.H. (2014) "What's Up in Ottoman Studies?", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 1(1-2): 3-21.

Andrianopoulou, K. ve Vakali, A. der. (2021) *1821 Yunan Devrimi: Yunan Tarih Yazımında Yeni Yaklaşımlar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Arai, M. (1992) *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Brill, Leiden.

Astourian, S.H. ve Kévorkian, R.H. der. (2021) *Collective And State Violence in Turkey: The Construction of a National Identity from Empire To Nation-State*, Berhhan Press, New York.

Aytürk, İ. (2015) "Post-post-Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", *Birikim*, 319 (Kasım): 34-48.

Aytürk, İ. (2019) "Post-Kemalizm Nedir? Post-Kemalist Kimdir? Bir Tanım Denemesi", *Varlık*, 1337 (Şubat): 4-7.

Aytürk, İ. (2020). "Bir Defa Daha Post-post-Kemalizm: Eleştiriler, Cevaplar, Düşünceler", *Birikim*, 374-375 (Haziran-Temmuz): 101-120.

Aytürk, İ. (2022) "Erken Cumhuriyet'te Modernleşme, Laiklik ve Milliyetçilik: Mete Tunçay'ın *Tek-Partisi*'nin Kırk Yıl Gecikmiş Bir Eleştirisi" Aytürk, İ. ve Esen, B. (der.) *Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 193-239.

Aytürk, İ. ve Esen, B. (2022b) "Önsöz" Aytürk, İ. ve Esen, B. (der.) *Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 7-21.

Aytürk, İ. ve Esen, B. der. (2022a) *Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bein, A. (2017) *Kemalist Turkey and the Middle East: International Relations in the Interwar Period*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ben Aharon, E. (2019) "Superpower by Invitation: Late Cold War Diplomacy and Leveraging Armenian Terrorism as a Means to Rapprochement in Israeli-Turkish Relations (1980-1987)", *Cold War History*, 19(2): 275-293.

Bloxham, D. (2005) *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians*, Oxford University Press, Oxford.

Bora, T. (2017) "Kemalizm ve 'Eleştirinin Eleştirisi'", *Birikim Haftalık*, 5 Temmuz, https://birikimdergisi.com/haftalik/8395/kemalizm-ve-elestirinin-elestirisi

Bora, T. (2021) "Hasan Âli Yücel ve Kemalizm: Eleştirilere Eleştiriler", *Birikim*, 386 (Haziran): 56-66.

Boyar, E. (2014) "The Impact of the Balkan Wars on Ottoman History Writing: Searching for a Soul", *Middle East critique*, 23(2): 147-156.

Bozarslan, H. (2016) "The Ottomanism of the Non-Turkish Groups: The Arabs and the Kurds after 1908", *Die Welt des Islams*, 56(3-4): 317-335.

Breuilly, J. (1985) "Reflections on Nationalism", *Philosophy of the Social Sciences*, 15(1): 65-75.

Chernilo, D. (2007) *A Social Theory of the Nation-State: The Political Forms of Modernity Beyond Methodological Nationalism*, Routledge, Londra.

Clayer, N., Giomi, F. ve Szurek, E. der. (2019) *Kemalism: Transnational Politics in the Post-Ottoman World*, I.B. Tauris, Londra.

Çetinkaya, Y.D. (2023) "Mübadele: Müslüman Milliyetçiliğinin Tescili", *Toplumsal Tarih*, 349 (Ocak): 2-7.

Çınar, M. (2020) "Kemalizm, Post-Kemalizm, Reel-Kemalizm, Post-Reel Kemalizm", *Birikim*, 371 (Mart): 7-14.

Çiçek, M.T. (2020) *Cemal Paşa Suriye'de: Birinci Dünya Savaşı Yılları*, Kronik Kitap, İstanbul.

Çiçek, M.T. der. (2020) *Birinci Dünya Savaşında Suriye*, Küre Yayınları, İstanbul.

Dağlıoğlu, E.C. (2021) *Arapların 1915'i: Soykırım, Kimlik, Coğrafya*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Danforth, N. (2021) *The Remaking of Republican Turkey: Memory and Modernity Since the Fall of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge.

Deringil, S. (1993) "The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namik Kemal to Mustafa Kemal", *European History Quarterly*, 23(2): 165-191.

Deringil, S. (2019) *The Ottoman Twilight in the Arab Lands: Turkish Memoirs and Testimonials of the Great War*, Academic Studies Press, Brighton.

Dink, H. (1996) "23,5 Nisan", *Agos*, 23 Nisan.

Dixon, J.M. (2018) *Dark Pasts: Changing the State's Story in Turkey and Japan*, Cornell University Press, Ithaca.

Dumont, P. (1984) "The Origins of Kemalist Ideology" Landau, J.M. (der.) *Atatürk and the Modernization of Turkey* içinde, Westview Press, Boulder, 25-44.

Eissenstat, H. (2014) "Children of Özal: The New Face of Turkish Studies", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 1(1-2): 23-35.

Eissenstat, H. (2015) "Modernization, Imperial Nationalism, and the Ethnicization of Confessional Identity in the Late Ottoman Empire" Berger, S. ve Miller, A. (der.) *Nationalizing Empires* içinde, Central European University Press, Budapeşte, 429-459.

Erol, E. (2023) *Foçateyn: Foça'nın Büyük Dönüşümü*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Gingeras, R. (2014). *Dertli Sahiller: Şiddet, Etnisite ve Osmanlı İmparatorlug u'nun Sonu 1912-1923*, Şellaki, M.N. (çev.), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Gingeras, R. (2020) *Eternal Dawn: Turkey in the Age of Atatürk*, Oxford University Press, Oxford.

Gingeras, R. (2022) *Last Days of the Ottoman Empire*, Penguin, Londra.

Ginio, E. (2022) *Osmanlı Yenilgi Kültürü: Balkan Savaşları ve Sonrası*, Atay, C. (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Gürpınar, D. (2022) "Soğuk Savaş Dönümü ve Modern Türkiye Tarihini Dönemlendirmek", *Strata: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi*, 11: 15-32.

Gürpinar, D. (2016) "The Manufacturing of Denial: The Making of the Turkish 'Official Thesis' on the Armenian Genocide between 1974 and 1990", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 18(3): 217-240.

Hanioğlu, M.Ş. (1991) "The Young Turks and the Arabs Before the Revolution of 1908" Khalidi, R., Anderson, L., Muslih, M. ve Simon, R.S. (der.) *The Origins of Arab Nationalism* içinde, Columbia University Press, New York, 31-49.

Hanioğlu, M.Ş. (1997) "Garbcılar: Their Attitudes Toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic", *Studia Islamica*, 86: 133-158.

Hanioğlu, M.Ş. (2005) "Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art" Özdalga, E. (der.) *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* içinde, Routledge Curzon, London, 27-116.

Kaiser, H. (2015) *Diyarbakır'da Ermeni Kıyımı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Kayalı, H. (2021) *Imperial Resilience: The Great War's End, Ottoman Longevity, and Incidental Nations*, University of California Press, Oakland.

Kayalı, H. (1998) *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlıcılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918*, Yöney, T. (çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

Kaynar, M.K. (2020) "Fikret Başkaya ile Cumhuriyet, Kemalizm ve Türkiye Solu Üzerine Mülakat", *Birikim*, 374-375 (Haziran-Temmuz): 120-141.

Keyder, Ç. (1987) *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, Verso, New York.

Kieser H.-L. (2008) *Türklüğe İhtida: 1870-1939 İsviçre'sinde Yeni Türkiye'nin Öncüleri*, Dirim A.İ (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Kieser, H.-L. der. (2006) *Turkey Beyond Nationalism: Towards Post-Nationalist Identities*, I.B. Tauris, Londra.

Köker, L. (2020) "Post-Kemalizm ya da 'Eleştirel Olmayan Eleştiri'nin Eleştirisi", *Birikim*, 371 (Mart): 15-24.

Kurt, Ü. (2018) *Antep 1915: Soykırım ve Failler*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kurt, Ü. ve Gürpınar, D. (2015) "The Balkan Wars and the Rise of the Reactionary Modernist Utopia in Young Turk Thought and the Journal Türk Yurdu [Turkish Homeland]", *Nations and Nationalism*, 21(2): 348-368.

Levene, M. (2013) *The Crisis of Genocide: Devastation: The European Rimlands, 1912-1938*, Oxford University Press, Oxford.

Lewy, G. (2011) *1915 Osmanlı Ermenilerine Ne Oldu? Çarpıtılan-Değiştirilen Tarih*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Liebisch-Gümüş, C. (2020) *Verflochtene Nationsbildung : Die Neue Türkei und der Völkerbund 1918-38*, De Gruyter, Berlin.

Makdisi, U. (2002) "Ottoman Orientalism", *The American historical Review*, 107(3): 768-796.

Mazower, M. (2021) *The Greek Revolution: 1821 and the Making of Modern Europe*, Penguin, Londra.

Mert, N. (2021) "Post-Post-Kemalizm Tartışması: Bir Eleştiri", *Birikim*, 391 (Kasım): 39-56.

Metinsoy, M. (2021) *The Power of the People: Everyday Resistance and Dissent in the Making of Modern Turkey, 1923-38*, Cambridge University Press, Cambridge.

Meyer, J.H. (2014) *Turks Across Empires: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856-1914*, Oxford University Press, Oxford.

Mikhail, A. (2021) "How the Greek Revolution of 1821 Led to the Global System of Nation-States", *The New York Times*, 16 Kasım, https://www.nytimes.com/2021/11/16/books/review/the-greek-revolution-mark-mazower.html

Mikhail, A. ve Philliou, C.M. (2012) "The Ottoman Empire and the Imperial Turn",*Comparative studies in Society and History*, 54(4): 721-745.

Özkan, B. ve Gürakar, T. der. (2021) *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düzeni: Ordu, Sermaye, ABD, İslamizasyon*, Tekin Yayınevi, İstanbul.

Öztan, R.H. (2016) "Nationalism in Function: 'Rebellions' in the Ottoman Empire and Narratives in Its Absence" Yavuz, M.H. ve Ahmad, F. (der.) *War and Collapse: World War I and the Ottoman State* içinde, University of Utah Press, Salt Lake City, 161-202.

Öztan, R.H. (2018) "Point of No Return? Prospect of Empire after the Ottoman Defeat in the Balkan Wars (1912-13)", *International Journal of Middle East Studies*, 50(1): 65-84.

Philliou, C.M. (2021) *Turkey: A Past Against History*, University of Californnia Press, Oakland.

Polat, U.G. (2019) *Türk-Arap İlişkileri: Eski Eyaletler Yeni Komşulara Dönüşürken (1914-1923)*, Kronik Kitap, İstanbul.

Provence, M. (2021) *Son Osmanlı Kuşağı ve Modern Ortadoğu'nun Oluşumu*, Doğan, O. (çev.), Kronik Kitap, İstanbul.

Quataert, D. (2003) "Ottoman History Writing and Changing Attitudes Towards the Notion of 'Decline'", *History Compass*, DOI: https://doi.org/10.1111/1478-0542.038

Reinkowski, M. (2021) *Geschichte der Türkei: Von Atatürk bis zur Gegenwart*, C.H. Beck Verlag, Münih.

Reynolds, M.A. (2009) "Buffers, Not Brethren: Young Turk Military Policy in the First World War and the Myth of Panturanism", *Past & Present*, 203(1): 137-179.

Reynolds, M.A. (2021) *İmparatorlukların Çöküşü: Osmanlı-Rus Çatışması 1908-1918*, Aşıkoğlu, Y. (çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

Robson, L. (2021) "Capitulations Redux: The Imperial Genealogy of the Post-World War I 'Minority' Regimes", *The American Historical Review*, 126 (3): 978-1000.

Suny R.G., Göçek, F.M. ve Naimak, N.M. der. (2015) *Soykırım Meselesi: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Ermeniler ve Türkler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Tejel, J. ve Öztan, R.H. der. (2022) *Regimes of Mobility: Borders and State Formation in the Middle East, 1918-1946*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Thompson, E. (2020) *How the West Stole Democracy from the Arabs : The Syrian Arab Congress of 1920 and the Destruction of a Unique Liberal-Islamic Alliance*, Grove Press, Londra.

Topal, Ö.F. (2022) "Ottoman Internationalism", *The International History Review*, DOI: https://doi.org/10.1080/07075332.2022.2147572.

Toynbee, A. (2007) *Türkiyei'de ve Yunanistan'da Batı Meselesi: Medeniyetlerin Temas Noktasında Bir Çalışma*, Kadri Mustafa Orağlı (çev.), Yeditepe Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Turan, Ö. (2019) "Yeni bir Paradigmayı Beklemek ya da Tarihsel Sosyolojinin İlhamı", *Birikim*, 366 (Ekim): 67-80.

Turan, Ö. ve Öztan, G.G. (2018) *Devlet Aklı ve 1915: Türkiye'de "Ermeni Meselesi" Anlatısının İnşası*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Türkyılmaz, Y. (2011) *Rethinking Genocide: Violence and Victimhood in Eastern Anatolia, 1913-1915*, Yayımlanmamış doktora tezi, Duke University.

Türkyılmaz, Y. (2020) "Emperyal(ist) bir felaket olarak Ermeni Soykırımı", *Gazete Duvar*, 24 Nisan, https://www.gazeteduvar.com.tr/forum/2020/04/24/emperyalist-bir-felaket-olarak-ermeni-soykirimi

Ülker, E. (2021) "İttihatçı Tek-Parti Rejimi Kurulurken Hizipler, Seçimler, Boykot", *Mülkiye Dergisi*, 45(4): 940-962.

Ülker, E. (2005) "Contextualising 'Turkification': Nation-Building in the Late Ottoman Empire, 1908-18", *Nations and Nationalism*, 11(4): 613-636.

Üngör, U.Ü. (2016) *Modern Türkiye'nin İnşası: Doğu Anadolu'da Ulus Devlet ve Şiddet (1913-1950)*, Ali İhsan Dalgıç (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.

White, H. (2008) *Metatarih: Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Tarihsel İmgelem*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Wimmer, A. ve Schiller, N.G. (2002) "Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences", *Global Networks*, 2(4): 301-334.

Wyrtzen, J. (2022) *Worldmaking in the Long Great War: How Local and Colonial Struggles Shaped the Modern Middle East*, Columbia University Press, New York.

Yenen, A. ve Öztan, R.H. (2021) "Age of Rogues: Transgressive Politics at the Frontiers of the Ottoman Empire" Öztan, R.H. ve Yenen, A.A. (der.) *Age of Rogues: Rebels, Revolutionaries and Racketeers at the Frontiers of Empires* içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Yenen, A. (2018) "Elusive Forces in Illusive Eyes: British Officialdom's Perception of the Anatolian Resistance Movement", *Middle Eastern Studies*, 54(5): 788-810.

Yenen, A. (2021a) "Envisioning Turco-Arab Co-Existence Between Empire and Nationalism", *Die Welt des Islams*, 61(1): 72-112.

Yenen, A. (2021b) "Internationalism, Diplomacy and the Revolutionary Origins of the Middle East's 'Northern Tier'", *Contemporary European History*, 30(4): 497-512.

Yenen, A. (2016) "The 'Young Turk Zeitgeist' in the Middle Eastern Uprisings in the Aftermath of World War I" Yavuz, M.H. ve Ahmad, F. (der.) *War and Collapse: World War I and the Ottoman State* içinde, University of Utah Press, Salt Lake City, 1181-1216.

Zürcher, E.-J. (1987) *Milli Mücadelede İttihatçılık*, N. Salihoğlu (çev.), Bağlam Yayınları, Ankara.

Zürcher, E.-J. (1992) "The Ottoman Legacy of the Turkish Republic: an Attempt at a New Periodization", *Die Welt des Islams*, 32(2): 237-253.

Zürcher, E.-J. (2000) "Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics, 1908-1938" Karpat, K.H. (der.) *Ottoman Past and Today's Turkey* içinde, Brill, Leiden, 151-179.

Zürcher, E.-J. (2014a) "Macedonians in Anatolia: The Importance of the Macedonian Roots of the Unionists for Their Policies in Anatolia After 1914", *Middle Eastern Studies*, 50(6): 960-975.

Zürcher, E.-J. (2014b) "Monologue to Conversation: Comparative Approaches in Turkish Historiography", *Turkish Studies*, 15(4): 589-599.

Zürcher, E.-J. (2015) *Osmanlı İmparatorluğu'ndan Atatürk Türkiye'sine Bir Ulusun İnşası. Jön Türk Mirası*, Yalçın, L. (çev.), Akılçelen, Ankara.

Zürcher, E.-J. (2018) *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Y. Saner (çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.

Memleketten bahseden edebiyattan edebiyattan bahseden memlekete: Türkçe edebiyat çalışmalarına dair notlar

*Laurent Mignon**

Özet: Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yüz yılının kutlanması, edebiyat dünyasını hareketlendiren bazı tartışmalar üzerine düşünmek için bir fırsat sunuyor. Bu yazıda bir dizi önemli edebî belge ve yayına odaklanacağız. Bu belgelerden ilki, 1939 yılında Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi tarafından Birinci Türk Neşriyat Kongresi için hazırlanan listedir. Liste, eserleri Tanzimat sonrası dönemden 20. yüzyılın başlarına kadar yayımlanmış ve 1928'de kabul edilen yeni Türk alfabesine çevrilmesi gereken yazarlardan oluşmaktadır. Daha sonra, bu listenin sembolleştirdiğine bir tür tepki olarak okunabilecek iki edebiyat olayına bakacağız. Bunlardan ilki, İslâmcı şair Sezai Karakoç'un (1933-2021) 1957'de laik sol eğilimli *Pazar Postası*'nda yayın yapmasıdır. İkincisi ise 2015 yılında yayımlanan *Edebiyatın Taşradan Manifestosu*. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin sunduğu listede mukaddesatçı edebiyatçılara yer verilmemişti. Karakoç'u tartışmak, Türkiye'de edebiyat alanındaki bölünmüşlüğe de değinmemizi sağlıyor. 1930'larda edebiyatın Anadolu'ya odaklanması gerektiği fikri üzerinde çok durulurken, 2015'te yayımlanan manifesto Anadolu'nun karşı geldiğini gösteriyor. İstanbul'un doğusunun İstanbul, Ankara ve İzmir'deki edebiyat merkezlerine cevap vermesi, bizi bazı dil meselelerini tartışmaya yöneltiyor: Bir yandan Türkiye'de edebiyatın çok dilliliği, diğer yandan 1994/1995'te Mehmet Yaşın'ın ***Poeturka*** denemelerinin yayımlanmasıyla başlayan "Türk edebiyatı" ve "Türkçe edebiyat" tartışması. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin sunduğu listenin Milli Eğitim Bakanlığı'nın savunduğu Batıcı ve Aydınlanmacı çizgiye yakın olduğunu kabul edersek, bu yazıda sözü edilen yayınların bu erken dönem kanon yaratma girişiminden ve onun ideolojisinden kurtulma arzusunu temsil ettiğini ve daha fazla kültürel ve siyasi çoğulculuğa bir davet olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar sözcükler: Edebiyat kanonu, İslâmcı edebiyat, taşra, çok dillilik, Türkçe edebiyat.

Yıl 1936'ydı. İlhami (1894-1954) ve Peyami Safa (1899-1961) kardeşler yeni bir dergiyi birlikte çıkarmak istiyorlardı. Adı *Kültür Haftası*. 15 Ocak-3 Haziran arasında yirmi bir sayısı çıkmış, ömrü kısa sürmüş dergi, iktidara mesafeli ol-

(*) Oxford Üniversitesi.

makla birlikte, Osmanlı kültürüne aynı ölçüde eleştirel yaklaşan çok sayıda aydın ve yazarı bir araya getirmeyi amaçlıyordu. Aralarında düşün alanında Ahmet Ağaoğlu (1869-1939), Mustafa Şekip Tunç (1886-1958) ve Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) gibi isimlerin yanı sıra Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962) ve Cahit Sıtkı Tarancı (1910-1956) gibi gelecek vaat eden şairler de vardı. Dergide kültür ve sanat üzerine yazılarla birlikte edebî eserler –şiir ve öykü– ile edebiyat eleştirileri de yayımlanıyordu.

Dergi, geniş bir okur kitlesine ulaşamadıysa da entelektüel çevrelerde yakından takip edilmiştir. *Kültür Haftası*, Ankara, İstanbul, İzmir ve ötesindeki şehirlerde edebiyat konuşulan kahvelerdeki tartışmalara epey malzeme sunmuştur. Edebiyat gündemini etkileyecek bu tartışmalara neden olan yazılardan biri, o zamana kadar kitap yayımlamamış olmasına rağmen şiir ve kültür alanlarına damgasını vurmuş Yahya Kemal Beyatlı'nın (1884-1958) derginin ilk sayısı için verdiği "Memleketten Bahseden Edebiyat" başlıklı makalesiydi. Şair, "Acaba bizim vatanımız gibi, geniş bir memleketi olup da onu asla görmeyen, edebiyatta gözleri ecnebi bir aleme dalmış ve yalnız o alemden bahseden başka bir millet var mıdır?" (Yahya Kemal, 1936: 1) diye sitem ediyordu. Ünlü deyişiyle edebiyatçıların "mektepten memlekete" geçmeleri gerekiyordu, yani Avrupa kültürünü öğrendikten sonra eserlerinde "memleket"ten bahsetmeleri gerekiyordu. Yahya Kemal'in sözleriyle ifade edilirse "Avrupa irfanından bir yerli edebiyata gelmek, demin dediğimiz gibi mektepten memlekete gelmek, mutlaka bir milliyetçi müddeası değildir. Bu müddea, fikirlerde, sağdan sola kadar herkesin müddeası sayılır. En ziyade sol olanlar bile bir edebiyatın ancak bir cemiyetin ve bir iklimin ifadesi olacağını teslim ederler" (1). Doğrusunu söylemek gerekirse, "memleket"in ne demek olduğu konusunda herkes hemfikir olmasa da, Yahyal Kemal'in çağrısı yeni bir fikir ifade etmiyordu. 1936 bu tarz bir makaleyi yayımlamak için biraz da geçti, çünkü şiirde Beş Hececi'lerden romanda Kurtuluş Savaşı'nı anlatan yazarlara, birçok edebiyatçı gözlerini çoktan memlekete, yani Anadolu'ya çevirmeye başlamıştı. Zaten makalesinde Yahya Kemal'in eleştirmek için verdiği örnekler, daha çok Tanzimat sonrası edebiyat ve gazetecilikle ilgiliydi. Ama şairin ifade ettiği fikir yeni olmasa da –Ziya Gökalp (1876-1924) benzerini yıllar önce ünlü medeniyet-hars ayrımını yaparken yazmıştı– bazen fikri ifade biçimi fikirden daha önemlidir ve Yahya Kemal'in arası kelimelerle, dille tartışılmaz bir şekilde iyiydi. Bununla birlikte Yahya Kemal farkında olmadan belki de Pandora'nın kutusunu açmıştı. Balkan Savaşları, Ermeni Soykırımı, Kurtuluş Savaşı ve Mübadele'nin ardından Misak-ı Milli sınırları içinde kalan topraklardaki nüfus yapısında yaşanan dönüşüme rağmen, "memleket" Yahya Kemal'in ve her türlü milliyetçinin umduğu kadar monolitik değildi.

Ama doğrusunu söylemek gerekirse, Üsküp'te doğup büyümüş Yahya Kemal'in bunu bilmemesi şaşırtıcı olurdu. Yazarlar ve entelektüeller samimi bir şekilde dikkatlerini memlekete çevirerek sadece memleketin çeşitliliğini keş-

fetmekle kalmayacaklardı. Ayrıca memleket hakkında yazdıkları, ister istemez cevap yazması için memlekete bir davet olacaktı. Dolayısıyla, belki de edebiyat alanında Cumhuriyet'in ilk yüz yılı "Memleketten bahseden edebiyat"tan "edebiyattan bahseden memleket"e geçiş olarak nitelendirilebilir. Edebiyattan bahsederken memleket yazarlarının ele aldığı konuların ülkeyi bir bütün olarak ilgilendiren siyasi konular olduğu söylenebilir.

"Memleketten bahseden edebiyat"tan "edebiyattan bahseden memleket"e geçiş tezi biraz iddialıdır doğrusu ve bir dergi makalesinin kelime sınırı içinde kapsamlı bir şekilde tartışılamayacağı açık. Ancak konuyu açmak için, biraz rasgele de olsa, ilk önce Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu yılda yayımlanan veya yazılan bazı eserlere bakalım ve bu son yüz yılın edebiyat gündemini etkileyen bazı tartışmalarla ilişkilerine kısaca bakalım.

Halide Edip'ten Halide Nusret'e

Halide Edip Adıvar (1884-1964), Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında Türkçe edebiyatın gelişimine damgasını vuran Kurtuluş Savaşı Edebiyatı'nın önemli bir örneği olan, bir önceki yıl *İkdam* gazetesinde tefrika olarak yayımladığı *Ateşten Gömlek* başlıklı romanını kitap olarak bastırdı. İlginç olan, Halide Edip'in bir yıl sonra romanı kendi yaptığı İngilizce çevirisiyle New York'ta yayımlaması. Amacı o olmadıysa da, bu şekilde Halide Edip bizi bugün Türkiye'de edebiyat üretiminin çok dilli oluşu üzerine düşünmeye davet ediyor. Başka bir edebî olaya geçelim. 1923 yılında Nâzım Hikmet (1902-1963), serbest nazımın gelecek saltanatını ilan eden ama aynı zamanda etkilenme ve özgünlük konusunda karmaşık tartışmalara yol açan "Makinalaşmak İstiyorum" adlı şiirini kaleme aldı. Ama, bazı şiirleri günümüzde ders kitaplarına dahil olduysa da, Nâzım Hikmet'in eserlerinin Türkiye'de uzun yıllar yasak olup 1960'ların sonuna kadar basılamaması unutulmaması gereken bir gerçek. Eserlerinin külliyatı Türkiye'de basılmadan önce Bulgaristan'da Sofya'da basıldı. Bu da Türkçe edebiyatın illa da Türkiye'de yazılan, basılan ve okunan bir edebiyat olmadığını günümüzün okurlarına hatırlatıyor.

1923'teki edebiyat gündeminin bize öğrettiği başka şeyler de var. Yukarıda kısaca söz edilen iki eser modern klasik olarak kabul edilebilir. Ama edebiyat tarihi açısından daha az önem taşıyan ancak yine de değişen hassasiyetlerin göstergesi olan başka yayınlar da oldu. Mesela 1923'te Ziya Gökalp, Türk milliyetçiliğinin ideolojik yapıtaşlarından biri olan *Türkçülüğün Esasları*'nın yanı sıra *Altın Işık* başlığıyla çocuklara ve genç okurlara yönelik bir halk edebiyatı antolojisi de yayımladı. Bu yayın birçok açıdan dikkate değer. İlk önce, bu kitap, Gökalp gibi birçok yazarın halk edebiyatına atfettiği önemini gösteriyordu ve onların yeni Türkiye'nin edebiyatında halk edebiyatının oynayabileceğine inandıkları rolün bir göstergesiydi. Gökalp bu fikri *Türkçülüğün Esasları*'nda şu şekilde ifade

ediyordu: "Türkçülüğe göre, edebiyatımız yükselebilmek için, iki sanat müzesinde terbiye görmek mecburiyetindedir. Bu müzelerden birincisi halk edebiyatı, ikincisi garp edebiyatıdır" (Gökalp, 1923: 127). Edebiyatçı olarak Gökalp vaaz ettiklerini uygulamaya çalışıyordu. Ama bizim buradaki tartışmamız için kitabın bir başka niteliği daha önemlidir. *Altın Işık*'ın çocuk okurlara hitap ediyor olması, dönemin entelektüellerini ilgilendiren bir başka konuya işaret ediyor: okuryazarlığı teşvik etme gereği. Bu doğrultuda genç okurlara yönelik edebiyat sevgisini aşılayacak kitaplara ihtiyaç duyuluyordu.

Açıkçası 1923'te okuryazarlık seviyesinin düşüklüğü ve bu sorunu çözmek için alınan önlemlerden biri olarak 1928'de yapılan Harf İnkılabı, bu makalede tartışılacak pek çok meselenin asıl sebebidir diye iddia edilebilir. Çünkü memleketin edebiyattan bahsedebilmesi için ilk önce okuryazarlık meselesinin çözülmüş olması gerekiyordu. 28 Ekim 1927 tarihli Umumi Nüfus Tahriri'ne göre (okul yaşı olan) 7 yaşından büyük olan erkeklerde okumayı bilenlerin nispeti sadece %17,42'di. Kadınlarda bu oran %4,63'e düşüyordu. Sonuç olarak genel nüfusta okumayı bilenlerin nispeti %10,58'idi (Umumî Nüfus Tahriri, 1927: 22). Okuma yazma oranının düşüklüğü etrafındaki tartışmalar da tabii yeni değildi. Osmanlı'daki Müslüman nüfusunun düşük okuryazarlık seviyesi, on dokuzuncu yüzyıldan beri modernleşme tartışmalarında hep gündeme getirilen bir konu olmuştu. Modern Yahudi ve Hıristiyan eğitim kurumlarının ve esas olarak Ermeni ve Rumların ihtiyaçlarına kendilerince cevap vermeye çalışan Protestan ve Katolik misyoner okullarının sayılarındaki artış gayrimüslimlerin okuryazarlık seviyesinin Müslümanlarınkine göre daha yüksek olmasının önemli bir nedeniydi. Bu son nokta reformcu birçok Osmanlı Türk yazarı için açık bir yara olmuştu (Quataert, 2005: 169).

1923'te de birçok edebiyatçı hem aktif hem de pasif okuryazarlığın teşvik edilmesine katkıda bulunmaya çalışıyor ve bu doğrultuda kitaplar hazırlıyordu. Edebî bir eser olmasa da bahsedilen bağlamda kayda değer olan bir eser de Halide Nusret Zorlutuna'nın (1901-1984) 1923 yılında yayımlanan *Hanım Mektupları*'dır. Kitap, farklı durumlar için kadınlar tarafından yazılmış mektup örneklerini gösteren bir el kitabıydı. Kitap, yazarların kendilerine atfetmeye devam ettikleri halkın eğiticisi rolünü gösteriyordu. Ayrıca, belki de daha önemlisi, Halide Nusret'in bu eseri, onun özellikle kadınların okuryazarlığını ve hem yazar hem de okur olarak edebiyat alanındaki varlıklarını artırma arzusunu simgeliyordu. Halide Nusret'in bu çalışmasında, edebî İstanbul'u bölen tartışmaların birinden söz etmesi de önemli. Kısa önsözünde yazar yazı dilinin sadeleştirilme ihtiyacına ve bu sadeleştirmenin nasıl bir biçim alması gerektiğine kısaca değiniyordu:

> Eskiden mektupların –bilhassa resmî mektupların– kıymeti içlerindeki Arabi, Farisi kelimelerin çokluğuyla ölçülürdü. Çoğumuzda sade Türkçe ile hürmetkar bir mek-

> tup yazılamayacağı kanaati vardı. Bugün bu nazariye sükut etmiştir. Mamafih lisanımıza yerleşmiş bazı tatlı, munis kelimeleri sırf "Arapçadır, Acemcedir" diye lisandan çıkarıp atmak manasızdır; böyle hareket etmek dilimizi fakirleştirmekten başka bir şeye yaramaz. Bize yabancı ve muğlak gelmeyen kelimeler Türkleşmiş demektir; onları mektuplarımızda pek ala istimal edebiliriz (Halide Nusret, 1923: 3).

On dokuzuncu yüzyıldan beri bürokrat ve edebiyatçılar, Osmanlı devletinin Türkçe konuşan Müslüman nüfusunun okuma yazma oranının arttırılmasını kolaylaştırmak için yazı dili ile konuşma dili arasındaki uçurumu kapatma ihtiyacı üzerine tartışıyorlardı. Yazarlar soruna farklı açılardan yaklaşmışlardı ve Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin yazı dilindeki yeri genellikle hassas bir konu olmuştu. Halide Nusret'in kadınların okuryazarlık meselesi ile yazı dili üzerine süregelen tartışmaları bir araya getirmesi anlamlıydı çünkü kadın sorununu genel toplumsal sorunların bağlamında tartışmak istediğini gösteriyordu.

Ama devam etmeden kısaca 1928'deki Harf İnkılabı'na dönelim. Batı medeniyeti içine konumlanma isteği gibi başka amaçlar taşıdıysa da, inkılabın amaçlarından en önemlisi okuryazarlığın hızlı bir şekilde yayılmasını kolaylaştırmaktı. Türkçenin fonolojisine uysun diye Osmanlı alfabesini gözden geçirmek gerektiğine ilişkin tartışmalar yetmiş beş yıldır gündemdeydi. Ama yıllar boyunca alfabe reformunun gerekliliğini savunanların çoğu alfabe değişimi gibi radikal bir çözümün taraftarı değildi. Buna rağmen Atatürk tarafından alınan bu radikal kararın uygulanması, edebiyat tarihi açışından enteresan bir durum yarattı. Çünkü artık devletin 1928'den önce eski harflerle yazılan hangi eserlerin yeni harflere çevrilmek gerektiğine karar vermesi gerekecekti. Bu da aslında edebî geçmişi tanımlamak için müthiş bir fırsattı. Başka bir deyişle, bu sorun bir ilk edebiyat kanonunun kurulmasına yol açtı.

İlerleyen sayfalarda, Türkçe edebiyat tarihi açısından anlamlı birtakım belge ve yayına bakarak bu gelişmenin sonuçlarını tartışmak istiyorum. Bu belgelerden ilki, 1939 yılında Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi tarafından Birinci Türk Neşriyat Kongresi için hazırlanan, Tanzimat sonrasından yirminci yüzyılın başlarına kadar eserleri yayımlanmış ve yeni harflere çevrilmesi gereken yazarların bir listesidir. Ondan sonra bu listenin simgelediklerine bir çeşit tepki olarak okunabilecek iki edebî olaya bakacağım. Birincisi İslâmcı şair Sezai Karakoç'un (1933-2021) 1957'de laik sol eğimli *Pazar Postası*'nda yayın yapması. İkincisi ise 2015 yılında yayımlanan *Edebiyatın Taşradan Manifestosu*. DTCF listesi, mukaddesatçı edebiyatçıları dışlıyordu. Karakoç'tan söz etmek Türkiye'deki bölünmüş edebiyat alanına bakmak için bir fırsat veriyor. 2015'te yayımlanan manifesto ise, sadece edebiyatın memleketten değil, memleketin edebiyattan bahsettiğini gösteriyor. İstanbul'un doğusunun edebiyattan bahsetmesi, ayrıca bizi dille ilgili bazı sorunları tartışmaya götürecek: Bir yandan Türkiye'nin edebiyatının çok dilli oluşu, diğer yandan ise 1994/1995'te Mehmet Yaşın'ın *Po-*

eturka denemelerinin yayımlanmasıyla başlayan Türk edebiyatı-Türkçe edebiyat meselesi. Eğer DTCF'nin sunduğu listenin, Milli Eğitim Bakanlığı'nın savunduğu Batıcı ve Aydınlanmacı çizgiye yakın durduğunu kabul edersek, bu makalemizde söz edilen yayınların bu erken dönem kanon yaratma girişiminden ve ideolojisinden bir özgürleşme arzusunu temsil ettiğini ve çoğulculuğa bir davet olduğunu söyleyebiliriz.

Milli bir kütüphaneye doğru: İlk kanon mu?

Türkiye'nin siyasi, hukuki, ekonomik, sosyal ve eğitim çerçevesini derinden etkileyen birçok reformdan biri olan Harf İnkılabı, eski harfleri okumayı öğrenmemiş ve artık öğrenmeyecek olan çoğunluk için Osmanlı alfabesiyle yazılmış edebiyatı erişilmez kılmak üzereydi. Ancak bu ulaşılmazlık sadece yeni alfabeden değil, aynı zamanda Arapça ve Farsça unsurlardan arındırılan yazı dilinin dönüşümünden de kaynaklanıyordu. Harf İnkılabı'yla daha da şiddetlenen, Tanzimat döneminde başlamış edebiyat dilini sadeleştirme ve "Türk(çe) leştirme" tartışmalarının, otuzlu yıllarda TDK'nin hayata geçirmeye çalıştığı dil devrimiyle yoğunlaşması, yirminci yüzyılın başlarında yayımlanan bazı eserleri, Cumhuriyet'in okullarında yetişen yeni nesil okuyucular için sadece alfabeden dolayı okunamaz değil, ayrıca dilden dolayı belli bir ölçüde anlaşılmaz hale getirecekti. Yeni okurlar sadece alfabe değişiminden sonra ilköğretime başlayan yeni nesilden değil, aynı zamanda okuma yazma –ve Türkleştirme– kampanyalarına tabi tutulan milyonlarca vatandaştan oluşuyordu.

Alfabe değişimiyle birlikte, eski ve yeni yazı arasında yeni bir ayrım oluştuğu için, Türkiye Cumhuriyeti'nin yetkilileri ve edebiyat çevrelerinin tartışması gereken yeni bir sorun da ortaya çıktı. Hangi eserlerin bu yeni ayrımı aşacağını belirlemek önemle irdelenmesi gereken bir konuya dönüştü. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayın dünyasını sarsan maddi sorunları yok sayarsak, hayatta olan yazarlar için soruyu cevaplandırmak nispeten kolaydı. Halit Ziya Uşaklıgil (1866-1945), Hüseyin Rahmi Gürpınar (1864-1944) ve Halide Edip gibi Harf İnkılabı'ndan önce yayın yapmış ve kanunun ilanından sonra da edebî faaliyetlerini sürdürmüş yazarlar, kendi eserlerinin çevriyazısıyla kendileri ilgilendiler. Hatta bu fırsatı eserlerinin dilini ve bazen de olay örgüsünü gözden geçirmek için kullandılar.

Peki ya ölen yazarların eserlerinin akıbeti ne olacaktı? Mustafa Kemal'in yakını Falih Rıfkı Atay (1894-1971), çeviriyazısı yapılması gereken kitap listelerinin gerekliliğini vurgulasa da (Ertem, 1991: 359-360), devletin uzun yıllar ne bu konuda bir programı vardı ne de bunu gerçekleştirecek ekonomik imkânı. Bu sorunun karşısında, Ankara'da 1-5 Mayıs 1939 tarihleri arasında düzenlenen Birinci Neşriyat Kongresi'ne önemli bir görev düşüyordu. Kongrede ele alınan konuların birçoğu Cumhuriyet'te yayıncılık ve edebiyat kültürünün yaygınlaş-

tırılmasıyla ilgiliydi. Tartışılan mevzular arasında, hangi eserlerin yeni alfabeye aktarılması gerektiğinin belirlenmesi de vardı. Elbette tek mevzu bu değildi; dünya klasiklerinin çevirisinin teşvik edilmesi, bir çocuk ve gençlik kitaplığının kurulması ve yayıncılık dünyasını ilgilendiren hukuki, mali ve teknik konular da tartışıldı. Dönemin Maarif Vekili Hasan Âli Yücel'in (1897-1961) yayımlanan kongre tutanakları için kaleme aldığı önsöz kısa ama anlamlı bir belgedir. Hasan Âli'ye göre birçok yazar, yayıncı, eğitimci, araştırmacı, sanatçı, memur ve bilim insanını bir araya getiren kongrenin amacı "öğretim organlarının yetiştirdiği milyonluk okur-yazar kütleye kültür gıdası olacak mecmua, kitap, lügat ve ansiklopedi gibi öğrenme ve medeniyetçe yükselme vasıtalarını bir an önce onlara verebilmek için hangi teşebbüslere girişmek lazım geldiğini" ortaya koymaktı (Yücel, 1939a: 1). Ancak bundan daha fazlası da vardı. Bakan ayrıca iki sayfalık yazısında "telif ve tercüme faaliyetiyle mükemmel ve tam bir milli kütüphane tesis etmek için milletçe ve devletçe karar almış bulun[duklarının]" altını çizdi (2). Bununla birlikte, birinci günde yaptığı açılış konuşmasında Yücel arzuladığı milli kütüphanede eski harfli eserlerden "büyük kıymet" taşıyanların yeri olduğunu ve onların yeni harflere aktarılması gerektiğini vurguladı:

> Geçmiş asırlardaki ilim ve sanat adamlarımızın büyük kıymet taşıyan eserlerinden ve tarihimizi, kültürümüzü aydınlatan esas kaynaklardan yarınki nesillerin doğrudan doğruya faydalanmalarına artık imkân kalmadığı malumunuzdur. Onları bu değerli eserlerden müstağni sayabilir miyiz ve mahrum etmeğe gönlümüz razı olur mu? Bütün bunları nasıl ve ne şekilde bir plan yaparak doğrudan doğruya istifade edilecek bir hale getirmeliyiz (Yücel, 1939b: 12).

Bu "milli kütüphane"nin alacağı biçimin kongre gündeminin üst sıralarında yer aldığı açıktır. Milli bir kütüphaneyi, yani "Türk edebiyatı"nı temsil ettiği düşünülen eserlerden oluşan bir kitap listesini hazırlama ihtiyacı, aynı zamanda yeni Türkiye'nin edebî geçmişini tanımlamaya yönelik bir davetti. Sonuç olarak dünya edebiyatından –ki bu çoğunlukla Batı dillerinden Türkçeye çevrilecek eserlerdi– ve on bir yıl önce kabul edilen Latin harflerine çevrilecek Osmanlıca eserlerin listelerinin sunulması ve tartışılması, Birinci Türk Neşriyat Kongresi'nin gündeminde hiç de azımsanmayacak maddelerdi. Modern Türkiye'nin ideal kütüphanesi burada tanımlanıyordu ve bu bir edebiyat kanonu oluşturma denemesi olarak yorumlanabilir.

Tercüme İşleri Komisyonu, İstanbul Üniversitesi'nin Edebiyat, Hukuk, İktisat, Fen ve Tıp Fakülteleri, Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu'nun yanında Mustafa Kemal Atatürk'ün desteğiyle 1935 yılında kurulan Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi yeni Türkiye'nin kitaplığını oluşturma projesine katkıda bulundular. DTCF'nin görevi hem Tanzimat öncesi edebiyat hem de Tanzimat sonrası edebiyat için listeler sunmaktı. Neyin çevrileceği meselesinin (hem yabancı dillerden hem de eski harflerden) kongrede bir Aydınlanma projesi ola-

rak tartışıldığını DTCF yetkilerinin sunduğu açıklama metni gösteriyor: "Eski eserlerimizin ve bilhassa Tanzimat'tan evvelkilerin, fikir, muhteva ve metot bakımından kıymetlerini asla mübalağa etmemek ve onlardan bir Türk hümanizmi yaratmağa kafi materyal beklememek gerekir" (Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1939: 292). Bu alıntıdan, DTFC yetkililerinin Osmanlı harfli Türkçe edebiyata ilişkin oldukça aşağılayıcı görüşleri kolayca çıkarılabilir. Bununla birlikte liste projesi, Cumhuriyet'in üreteceği edebiyatı besleyecek edebî mirası tanımlamaya yönelik bir adımdan ziyade, tarihî değeri olan belgeleri korumaya yönelik bir girişim olarak görülmüştür. Ayrıca, DTFC temsilcilerinin de belirttiği gibi, maddi zorluklar, uygun şekilde eğitilmiş personelin eksikliği ve de "belli başlı tarihî mehazlara ve lisani numune" (293) ihtiyacını hızlı bir şekilde karşılamak zorunluluğu, yapılan seçim üzerine etkili olmuştur.

DTCF'nin sunduğu listelerin ikincisine, yani eski harfli, matbu on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl başlarına ait edebiyat dizelgesine bir göz atmak, yetkililerin listelerinin bir "ilk tertip" olduğunu vurgulamalarına rağmen, kongrede yapılan tartışmaların ve alınan kararların etkisiz kalmadığını anlamak için yetiyor. DTFC "isimleri [zikredilen] bütün müelliflerin eserlerinin (mektupları, makaleleri ve resmî yazıları da dahil) külliyat halinde basılmasını teklif" ediyordu (299). Ama ister istemez böyle bir liste oluşturmak dolaylı yoldan bir taşla iki kuş vurmak anlamına geliyordu: Hem edebiyat kültürü teşvik ediliyordu, hem de edebiyat tarihi yazılıyordu, çünkü adı listeye alınmayan yazarların eserlerinin gelecekte tanınma şansı az olacaktı. Eninde sonunda onların edebiyat tarihinin dipnotlarına itilme olasılığı yüksekti. Doğrusunu söylemek gerekirse bu 1990'lara kadar da öyle olacaktı: Listede yer almayan edebiyatçılar pek çevrilmeyecekti, dolayısıyla okunmayacaktı. Bununla birlikte listede yer alan çoğu yazarın külliyatları da hâlâ yayımlanmış değil.

Peki, listede kimler vardı? Dikkat çekici bir istisna olan Celal Sahir Erozan (1883-1935) haricinde, liste, on yıllar boyunca Türk edebiyatı derslerinin müfredatının belkemiğini oluşturup çoğu zaman modernleşme taraftarlığını bazen milliyetçiliğe varan yurtseverlikle birleştiren yazar ve şairlerden oluşuyordu: İbrahim Şinasi (1826-1871), Namık Kemal (1840-1888), Ziya Paşa (1825-1880), Abdülhak Hamit Tarhan (1852-1937), Recaizade Mahmut Ekrem (1847-1914), Samipaşazade Sezaî (1860-1936), Cevdet Paşa (1822-1895), Ahmet Vefik Paşa (1823-1891), Tevfik Fikret (1867-1915), Cenap Şahabettin (1870-1934), Süleyman Nazif (1870-1921), Mehmet Rauf (1875-1931), Müftüoğlu Ahmet Hikmet (1870-1927), Ahmet Rasim (1864-1932), Ömer Seyfettin (1884-1920) ve Ziya Gökalp. Kendi eserlerinin yeniden basımıyla kendileri ilgilenebildikleri için hâlâ hayatta olan hiçbir yazar, listede yer almıyordu.

Listeye bakarken mukaddesatçı bir kimliği olan yazarların yokluğu göze çarpıyor. Mesela, politik anlamda II. Abdülhamit'e uymaya çalışan Ahmet Mithat Efendi'nin (1844-1912) listede olmaması, özellikle günümüzde ona edebiyatçı

olarak verilen statüye bakılırsa, çok şaşırtıcıdır. Ama yokluğu muhtemelen ideolojik değil, daha çok edebî sebeplerden kaynaklanıyordu. Ahmet Mithat popüler bir romancı olarak algılanıyordu, yani ciddi bir yazar olarak değil. Zaten Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962) da *Ondokuzuncu Asır Türk Edebiyat Tarihi*'nin 1949'da yayımlanan ilk baskısında ondan bahsetmemişti. Tanpınar'ın çığır açan eserinin ilk baskısında görmezden geldiği bir başka yazar ise Muallim Naci'ydi (1850-1893). Ancak, muhtemelen, bu yazar ve şairin dinî muhafazakârlığı, 1939'da DTCF'nin hazırladığı listede yer almamasının başlıca nedeniydi. Listede yer almayan bir diğer önemli isim, günümüzde İslâmcılar için eserleri ve görüşleri ile bir simge haline gelen Mehmet Âkif Ersoy'dur (1873-1936).

Vurgulanması gereken bir başka nokta varsa, o da listede kadın yazarların yokluğudur: Altı şiir, düzyazı ve deneme kitabının yanı sıra bir de tiyatro oyunu yayımlamış Nigâr Hanım (1856-1918) ile beş romanı, çeşitli deneme ve incelemeleri bulunan Fatma Aliye Topuz (1862-1936) gibi üretken yazarlar bile listede yer almıyordu. Tabii genel olarak tarihçilikte uzun yıllar kadınların katkılarının sayılmaması bu yokluğa sebep olmuş olabilir. Ama muhtemelen tek sebep o değildi. Bu iki seçkin yazarın savundukları fikirler de dışlanmalarında bir başka etken olmuş olabilir. Nigâr Hanım, edebiyat dilinin sadeleştirilmesine ve Farsça ve Arapça unsurlardan arındırılmasına eleştirel yaklaşıyordu. Dil sorununa yaklaşımı, İkinci Meşrutiyet'in ilanından sonraki yılların ruhuna aykırıydı. Görüşleri, konuşulan dile odaklanmasını, halk edebiyatını örnek olarak almasını ve Anadolu'nun edebiyatta temsil edilmesini savunan "millî edebiyat"ın yükselişine ters düşüyordu. Ruşen Eşref Ünaydın (1892-1959) ile yaptığı mülakatta Nigâr Hanım, Ünaydın'ın "millî cereyan" dediği akım hakkında oldukça sert sözler söylemişti:

> [...] Benim sevdiğim ve anladığım edebiyat eskiden yani Fuzûlî'den Fikret'e kadar olan edebiyattır. Bugünkü edebiyatı ben tadamıyorum. Belki de yetişemiyorum. Hele hece vezni... Ben şiiri aruz ile anlarım, hece vezniyle olduktan sonra o zaman nesrin ne kabahati var diyorum. Terkiplerin de muhafazası taraftarıyım. Havassı avama indirmesinler, avamı havasa çıkarsınlar. Yok, eğer yapamıyorlarsa avam için de bir edebiyat olsun" (Ruşen Eşref, 1918: 30-31).

Fatma Aliye ise Cumhuriyet öncesi yıllarında, Cumhuriyet'in laiklik anlayışıyla çatışan, İslâmiyet'in reformcu bir vizyonunu desteklemiştir. Geleneksel İslâmi kaynakları yorumlamasına dayanan kadın hakları savunuculuğunun (Canbaz Yumuşak, 2010) otoriter bir laiklik ve tepeden inmeci feminizm savunucuları tarafından desteklenen resmî söylemle uyuşmadığı açıktır. Bu nedenle yazılarına yeni bir hayat vermek ve anısını canlı tutmak yetkililerin çıkarına değildi.

Böyle bir bağlamda Celal Sahir'in listede olması bu iki kadın yazarın durumuyla göze çarpan bir tezat oluşturur. Celal Sahir'in şairliği ve edebiyat tarihinde bıraktığı iz üzerine uzunca durmaya gerek yok. Abdülhak Şinasi Hisar'ın (1887-

1963) *Varlık* dergisinin 1 Ocak 1936 tarihli sayısında şairin ölümünün ardından yazdıklarını hatırlatacak olursak "Celal Sahir'in kendisi şiirinden iyi, adamlığı şairliğine üstündü. Ve edebî şahsiyeti, edebî eserinin fevkinde idi. Ona adam olarak duyduğumuz sevgimiz de, şair olarak bağlılığımızın fevkindedir" (Hisar, 2013: 133). Başka bir deyişle, Türkçe şiir tarihinde ikincil bir figürdü. Ancak Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kemalist projenin önemli bir yönü olan dil mühendisliğiyle ilişkisi, neden bu kadar ayrıcalıklı bir muamele gördüğünü açıklayabilir. 1932'de, daha sonra adı Türk Dil Kurumu olarak değiştirilecek olan ve dil reformuna öncülük eden Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin kurucu üyelerindendi. Yani milliyetçi modernleşmenin bir savunucusu olarak sicili kusursuzdu.

Görülen bu birkaç örnekten de anlaşılacağı üzere, Hasan Âli Yücel'in söz ettiği "milli kütüphane" aynı zamanda Türk edebiyat tarihini ataerkil ve ideolojik açılardan yeniden tanımlamak için bir fırsattı. Listede yok olanların hepsini burada sıralamak imkansız olsa da, Türkçe roman ve tiyatro tarihindeki öncü rollerine rağmen hiçbir gayrimüslim yazarın isminin listede yer almadığı vurgulanmalı. Yani ideoloji ve cinsiyet yanında, yazarların etnik-dinsel kimliği de listede yer almamalarında etkili olmuştur.

Denebilir ki Yücel'in "Türk Aydınlanma tarihinin istikbaline tevdi [edilen] kıymetli vesika[lardan]" (Yücel, 1939: 1) biri olarak tanımladığı bu liste, Tanzimat sonrası edebiyatta bir "kanon" oluşturmaya yönelik erken bir girişimdi. Bilindiği gibi Türkiye bağlamında bir edebiyat kanonu olup olmadığına ve böyle bir kanonun nasıl tanımlanacağına dair tartışmalar yıllardır devam ediyor (Belge, 2004; Çıkla, 2007; Parla, 2008; Tekelioğlu, 2003) ama iddia edilebilir ki aslında her şey bu kongrede başlamıştır.

Elbette, kongrede alınan kararların Maarif Nezareti'ne yön vermek ve hareket etmesini kolaylaştırmak için yapılan öneriler olduğu doğrudur. Yine de kararların önemi küçümsenmemeli. Harf İnkılabı edebî miras konusunda bir krize yol açmıştı ve Maarif Nezareti tarafından toplanan Birinci Neşriyat Kongresi gibi kongreler, yayıncılık dünyasını etkileyen pek çok sorunun yanı sıra bu sorunu da en üst düzeyde ele alma girişimi olmuştur.

Din ve taşra

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi tarafından hazırlanan Tanzimat sonrası edebiyat listesinin de gösterdiği gibi, İslâmi bir dünya görüşünü açıkça savunan mukaddesatçı yazarlara karşı bir tedirginlik vardı. Elbette Muallim Naci, Fatma Aliye, Mizancı Murat (1854-1917) Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914) ve Mehmet Âkif gibi yazarların listede olmayışında cinsiyet, yazdıkları tür ve belki de edebî mükemmellik gibi başka kriterler de rol oynamış olabilir. Ancak bu yazarların savunduğu dünya görüşünün yeni Türkiye'nin laiklik ilkelerinden uzak olduğu bir gerçektir. Bu, Türkçe edebiyat dünyasında ana akım

laik ve İslâmi edebiyat dünyalarını birbirinden ayıran bir kırılmanın göstergesiydi. Edebiyat alanında bu ayrım, laiklik ve din arasında benzer çatışmalı ilişkiler yaşamış Fransa gibi ülkelerinkinden daha yoğundu. Mesela, Paris'te bir kitapçıya girdiğinizde aynı raflarda Paul Claudel (1868-1955) ve François Mauriac (1885-1970) gibi dindar Katolik yazarların ile Aimé Césaire (1913-2008) ve Louis Aragon (1897-1982) gibi Marksist yazarların eserlerini yan yana görmek hiç de sıradışı değildir. Ama uzun yıllar boyunca Türkiye'de bir kitapçıda hem Cahit Zarifoğlu'nun (1940-1987) hem de Melih Cevdet Anday'ın (1915-2002) eserlerine bir arada rastlamak pek düşünülemezdi.

Açık bir İslâmi kimliğe sahip yazarlar ana akım yayınlarda yer almakta zorlanıyordu. Tersi de belli bir ölçüde geçerliydi. Sait Faik Abasyanık (1906-1954) ve Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun (1911-1975), Necip Fazıl Kısakürek'in (1904-1983) *Ağaç* dergisinde yayın yapmaları gibi istisnai durumlar da vardı. Otuzlu yılların ikinci yarısında, Necip Fazıl, bohem günlerinin arkadaş çevresinde hâlâ itibar görüyordu. 14 Mart-29 Ağustos 1936 arasında sadece on yedi sayısı çıkmış olan *Ağaç* kendisini materyalizme karşı maneviyatçı bir yayın olarak tanımlasa da, İş Bankası tarafından finanse edilmiştir. Yani ne ölçüde derginin yeni Türkiye'ye muhalif bir kimliği olduğu tartışılabilir.

Ağaç dergisinin tanımlayıcı özellikleri olan entelektüel ve maneviyatçı çoğulculuk, Necip Fazıl'ın 1943 yılında kurduğu ve aralıklarla 1978'e kadar yayımlanan yeni dergi *Büyük Doğu*'nun ilk yıllarında da görülebiliyordu. Ama 1950'lerden itibaren, Necip Fazıl'la işbirliği yapmaya devam eden Asaf Halet Çelebi (1907-1958) ve Nahit Sırrı Örik (1895-1960) gibi hiçbir edebî ve ideolojik akıma dahil olmayan bazı şair ve yazarların dergide yayımlanmasını istisna olarak sayarsak, bu ideolojik esneklik daha az geçerli olacaktı.

Türkçe edebiyat dünyasındaki "iç savaş", bir noktaya kadar İslâmi kimliğe sahip yazarları Necip Fazıl gibi kendi dergilerini ve yayınevlerini kurmaya zorladı. Ancak bu sadece koşulların bir sonucu değil, aynı zamanda da bir tercihti. *Büyük Doğu*, Sezai Karakoç'un (1933-2021) aralıklarla 1966-1992 yılları arasında yayımladığı *Diriliş*, Nuri Pakdil'in (1934-2019) 1969-1984 yılları arasında çıkan *Edebiyat* dergisi ve Cahit Zarifoğlu'nun 1976-1990 yılları arasında çıkardığı *Mavera* gibi bazı süreli yayınların İslâmi kimlikli Türkçe edebiyata önemli etkisi olmuştur. Ayrıca bu dergiler tarafından teşvik edilen İslâmi söylemin edebî modernizm ve bazen avangardizm ile kaynaşmasının dikkat çekici ve dünya çapındaki İslâmi edebiyatlar bağlamında oldukça istisnai olduğu söylenmelidir.

Böyle bölünmüş bir ortamda, Sezai Karakoç'un Cemil Sait Barlas (1905-1964) tarafından kurulan, laik ve sol eğilimli sayılabilecek bir haftalık gazete olan ve edebiyatla kültüre geniş yer ayıran *Pazar Postası*'nda çeşitli şiir ve yazılar yayımlaması, Türkçe edebiyat tarihi açısından ilgiye değer. İslâmi çevrelerin dışında Karakoç'un belki de en bilinen şiiri olan "Merdiven", Mülkiye'den arkadaşı Cemal Süreya'nın (1931-1990) teşvikiyle 25 Ağustos 1957'de *Pazar Postası*'nda ya-

yımlandı. Ama belki de asıl üzerinde durulması gereken başka bir yayını vardır. O da Karakoç'un 30 Mart 1958'de *Pazar Postası*'nda yayımlanan Fransız Katolik şair Paul Claudel'in "La vierge à midi" ("Öğlenleyin Meryem Ana") şiirinden "Kutlu Öğle" başlığıyla yaptığı çeviridir. Peki, İslâmcı sayılan Karakoç'un Paul Claudel gibi bir Hıristiyan edebiyatçının şiiriyle olan ilişkisi ne anlama gelir? Karakoç'u İslâmcılığa indirgediğimizde, onun ve İslâmcı sayılan başka edebiyatçıların farklı din geleneklerindeki maneviyatçı yazarlara karşı hissettikleri manevi akrabalığın fark edilmesini engelleriz. Elbette Karakoç'un tavrını Soğuk Savaş bağlamında ve Peyami Safa'nın (1899-1961) yazılarında da rastlanan komünizm ve materyalizme karşı Hıristiyanlarla ortak mücadele çağrısı çerçevesinde de yorumlamak mümkündür. Yine de bu maneviyatçı ittifak, Karakoç gibi edebiyatçıların materyalist bir Batı ile maneviyatçı bir Doğu'yu karşı karşıya getiren temel bir ikiliğin ötesine geçtiğini göstermesi bakımından önemlidir. Türkçe edebiyat araştırmacıları için maneviyatçı cephenin çoğulcu doğası, Türkiye'de maneviyatçı yayınların İslâmi hassasiyetlerin yanı sıra çevrilmiş Hıristiyan yazarları ve Asaf Halet Çelebi gibi Hindistan ve Uzak Doğu'nun ruhani gelenekleriyle ilgilenen edebiyatçıları da barındırdığına dair bir hatırlatmadır. Maneviyatçı yayın alanına bu çoğulculuğu tanıyan yeni bir gözle bakmak gerekiyor.

Bununla birlikte Karakoç ve diğer İslâmi kimlikli yazarların Müslüman olmayanlara yaklaşımlarında bir müphemlik hep söz konusuydu. Çünkü maneviyatçı ittifak bazen de İslâm'a davetle eşanlamlıydı ki bu samimi bir çoğulculukla bağdaşmıyor. Mesela Karakoç, Fransız şair Arthur Rimbaud'nun (1854-1891) eserlerini anarken, onun sanayi çağında Batı burjuvazisini reddettiğini vurgulayıp aynı zamanda İslâm'a yönelişini de takdir etmiştir: "Rimbaud bir haberciydi. O, içinde doğduğu medeniyetin yaşanmaz yanlarını gördü ve kendini ebedi medeniyet ülkesi İslam ülkelerine attı. Onun ruh soyundan gelecek batılı şairler, bizzat Avrupa'da İslam'ı ve medeniyetini seçecekler ve bu seçişi şakıyacaklardır" (Karakoç, 2017: 72).

Manevi çoğulculuğun yanı sıra, Süreya ve Karakoç'un işbirliğinin bir başka anlamı daha vardı. Türkçe şiiri dönüştüren İkinci Yeni akımının doğuşunda yer alan bu iki şair ülkenin doğusundan geliyordu. Süreya Erzincanlı, Karakoç ise Erganiliydi. Otuz yıl önce Yahya Kemal ve diğerleri memleketten bahseden bir edebiyatın oluşması gerektiğini savunurken, memleket şimdi merkeze cevap yazıyordu ve edebiyatı, özellikle şiiri derinden etkileyip şekillendirmeye hazırlanıyordu.

Yahya Kemal'in çağrısı, tanımlanması her zaman zor olan bir yerliliğe yaptığı atfından da anlaşıldığı gibi özcülükten yoksun değildi. Ziya Gökalp'ın daha önce yayımlanmış etkili *Türkçülüğün Esasları*'nda ülkenin batısındaki büyük kentlerin entelektüel seçkinlerine yaptığı köye gitme çağrısıyla benzer bir çizgideydi. Seçkinler köye medeniyet getirirken, taşrada da milli kültürü keşfedeceklerdi. Bu ikinci gelişme, "memleket" hakkında yazabilmeleri için bir önkoşuldu. Memle-

ketin –ana yurdun– temsili meselesi, 20'li ve 30'lu yılların Türkiye'sinde olduğu gibi, yükselen her ülkenin edebiyatında önemli bir tema olmuştur. Ancak 2013 yılında hazırlanan, 2015 yılında yayımlanan ve memleketten, yani taşradan yazanların görüşlerini temsil eden *Edebiyatın Taşradan Manifestosu*'nun bu temsil sorusunun hâlâ çözülememiş olmasını vurgulaması dikkate değerdir. *Edebiyatın Taşradan Manifestosu*'na imza atan yazar kolektifi, "[...] son otuz yılda edebiyatımızda gözetilen çeşitlenmenin dengesiz işlenmesinin bir sonucu olarak merkezdeki okur/yazar için taşra muhayyel olmaya devam ederken (edebî ürüne erişim sorununu aşabilmiş) taşralı okur/yazar, karşısındakinden daha iyi tanıdığı bir ortama dahil olmaktadır" (Erbaş vd. 2015: 13-14) diye yazar. Yani İstanbullu yazar memleketi hâlâ bilmiyordu ama memleket/taşralı yazar merkezi gitgide daha iyi biliyordu, hatta merkezin söylemlerine cevaplar üretmeye başlamıştı bile.

Bu ilginç, birçok sesin bir arada duyulduğu manifesto, 18-19 Mayıs 2013 tarihlerinde İstanbul'da Kadir Has Üniversitesi'nde düzenlenen "Taşra ve Edebiyat" başlıklı iki günlük sempozyumdaki çalışmaların ürünüydü. Katılımcılar arasında Şükrü Erbaş, Hasan Ali Toptaş, Asuman Susam gibi Türkiye'nin önde gelen yazar ve şairlerinin yanı sıra "merkez"le derdi olan başka isimler de vardı. Aslında bu metin çevreden yazan yazarların bir manifestosu olmaktan öte ve belki de Susam'ın sempozyumdaki bildirisinde ifade ettiği "taşra merkezden merkezin iktidarından kaçtığı ölçüde özgürleşmekte" (Susam, 2015: 69) olduğu fikrinin ifadesiydi.

Manifesto, edebiyatın "genel yargının aksine, coğrafi anlamda bir merkez-taşra ayrımını kabul et[mediğini]" (Erbaş vd. 2015: 11) vurgulamakla başlasa da, bu metin, uzun yıllardır İstanbul'da ve daha mütevazı bir şekilde Ankara'da bulunan edebî merkez ile çevre arasındaki birçok gerilimi yansıtıyordu. Çarpıcı olan, ekonomik eşitsizlik, şans eşitsizliği ve edebî merkezin yarı-sömürgeci doğasının yanında edebî eserlerde "taşra"nın temsilinin yine sorun olması: "[...] eksik, geri kalmış, çaresiz, sıkıntılı taşra algısı veya tersi gibi görünen; altın çağ bakışıyla romantik/nostaljik bir açıdan yüceltilen, özne olarak taşralı ve mekân olarak taşra algısı" (11). İçinde bulunduğumuz internet çağında "taşra" ve "merkez" terimlerinin anlamı biraz sulandırıldıysa da eski meseleler devam ediyor. Yayımlanmış edebî eserlere ulaşabilme zorluğunun manifestoda özellikle vurgulanmış olması da dikkate değer. Bu sorun Cumhuriyet'in ilk yıllarında da aydınların ve yazarların başını ağrıtan bir sorundu. Bu nedenle, 1935'te Birinci Basın Kongresi ve de bu yazımızda atıfta bulunduğumuz 1939'da Birinci Türk Neşriyat Kongresi gibi kurultaylar düzenlenmişti.

Bu manifestonun önemi, taşranın artık merkez için bir nesne olmayı reddettiğini, bir özne olduğunu açıkça ifade etmesiydi. Gerçekten de "taşralı" yazarlar uzun yıllardır merkeze meydan okuyorlardı. Ancak taşrayı tüm çoğulluğuyla tanımak, Türkçe edebiyat üzerine düşünürken büyük önem taşıyan bir başka meseleyi de tartışmaya açıyor: dil sorununu.

Türkiye'nin edebiyatı, Türk edebiyatı, Türkçe edebiyat

Taşranın/memleketin merkeze cevap yazması, dil üzerine konuşmayı kaçınılmaz hale getiriyor. "Memleketten Bahseden Edebiyat" tartışması sürerken ve yazarlar "memleket" hakkında yazmaya teşvik edilirken, memleket boyunca "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyaları hâlâ devam ediyordu. Bu da Türkiye'de konuşulan tek dilin Türkçe olmadığını gösteriyordu. Günümüzde de Türkçe "memleket"teki yazarlar tarafından kullanılan tek dil değil. Bunun çeşitli sonuçları vardır. Eğer Türkiye çok dilli bir ülkeyse, Türkçe edebiyat ülkedeki tek edebî gelenek değildir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Halide Edip eserlerinin bir kısmını İngilizce yazmayı ve yayımlamayı tercih etmiştir. Bugün Elif Şafak da romanlarını Türkçeye aktarmadan İngilizce yazıp İngilizce olarak yayımlıyor. Ancak uluslararası üne sahip bu iki yazar tek değil. Mesela bu liste, şiirlerini Fransızca yazan ve yayımlayan Abdullah Cevdet Karlıdağ (1869-1932) veya Fransızca *Leïla* (1912) başlıklı tiyatro oyununu yazan İzzet Melih Devrim (1887-1966) gibi yazar ve şairlerin isimleriyle uzatılabilir. Elbette zikredilen bu edebiyatçılara, Türkçe eser vermelerine rağmen ana dillerinde de yayın yapan Şemsettin Sami (1850-1904) veya Mehmed Uzun (1953-2007) gibi isimleri de ekleyebiliriz. Şemsettin Sami Arnavutça eserler de vermiştir. Mehmed Uzun ise, hemen hemen eserlerinin hepsini Kürtçe yazmıştır. Ayrıca Ladino dilinde yazan Eliya Karmona (1869-1931) ya da Ermenice yazan Zabel Yesayan (1878-1943) gibi edebî eserlerini Osmanlı ve Cumhuriyet'in azınlık dillerinin birinde yazan edebiyatçıları unutmamak gerekir. Yani Türkiye'nin çok dilli bir edebiyatından söz etmek mümkün.

Bununla birlikte bir edebiyatın tarihi aynı zamanda bir dilin tarihidir. Bu nedenle bu makalede Türkçe edebiyata odaklanılmıştır. Ancak edebiyat tarihçilerinin ve eleştirmenlerin Türkçe edebiyatın çok dilli bir bağlamda üretildiğini unutmamaları ve özellikle çok dilli edebiyatçıların eserlerinde diller arasında etkileşimin olasılığını akılda tutmaları önemlidir.

Türkiye'de edebiyat alanının çok dilli olduğu ve Türkçe yazılmış edebiyatın Türkiye'de üretilen edebiyatların en yaygını olduğu konusunda uzlaşmaya varmak günümüzde çok zor olmasa gerek. Ancak Türkçe yazılmış edebiyatın nasıl adlandırılacağı tekrar tekrar hararetli tartışmalara yol açmıştır. Türk edebiyatı mı olmalı yoksa Türkçe edebiyat mı? En son Cumhuriyet'in yüzüncü yılında 2023'te bazı yazarların sosyal medya üzerinden Fransız edebiyatı, Rus edebiyatı vs. derken Türkçe edebiyat ve yerli edebiyat diyen yayınevlerini boykot etmeye çağırması, bu tartışmayı yeniden alevlendirdi.[1]

Ama tartışma hiç de yeni değil. Muhtemelen Kıbrıslıtürk şair ve eleştirmen Mehmet Yaşın'ın Aralık 1994 ile Eylül 1995 arasında *Adam Sanat* dergisinde şi-

1 Tartışmaya sağduyulu bir yaklaşımla birlikte son tartışmaların bir özeti için Köroğlu'na (2023) bakınız.

ir odaklı bir dizi denemeler yayımlaması tartışmanın başlangıç noktasıdır. Yaşın daha sonra bu yazılarını 1995'te *Poeturka* başlıklı bir kitap halinde bir araya getirip yayımladı. Bu denemelerinde yeni çıkan şiir kitaplarının bazılarını gözden geçiriyor ve böylece Roni Margulies, Gür Genç, Oğuzhan Akay, Suat Vardal, küçük İskender, Murathan Mungan, Ahmet Erhan, Lale Müldür, Barış Pirhasan, Hakan Savlı gibi çağdaş Türkçe şiirin tarihine damga vurmuş şairlerin yeni eserlerini tartışıyordu. Zafer Şenocak'ın Almanca şiirlerinin Türkçe çevirilerini, Fahri Kaya'nın editörlüğünü yaptığı eski Yugoslavya'dan Türkçe şiir antolojisini ve Feyyaz Karaca Fergar'ın *Modern Turkish Poetry* başlıklı antolojisini de inceliyordu. Bunları yaparken Osmanlı sonrası dünyanın ve küreselleşen yirminci yüzyılın karmaşıklığını gösteriyordu. Bu eserleri sunarken onları hem Türkiye'deki edebiyat ortamına hem de geniş kuramsal ve karşılaştırmalı bir çerçeveye yerleştiriyordu. "Türkçe edebiyat" terimini kullanmasını da şöyle açıklıyordu:

> Ancak, Namık Kemal'in *yeri yurdu belirsiz* 'Osmanlı Vatanı' gibi, milleti belirsiz bu 'Türk' şiiri de bir yandan Türk(iye) vatandaşı olup Türk olmayan Yahudi, Kürt vb. şairleri, bir yandan ise eski Yugoslavya, Kıbrıs, Yunanistan vatandaşı Türk kökenli şairleri de kapsıyormuş gibi kullanılıyor. Benimse burada sözünü ettiğim 'Türkçe şiir' kavramı, esasen Osmanlı-Türk dil, edebiyat gelenekleri ile İstanbul merkezli bir şiir çevresindeki Türk azınlık şiirlerini içeren bir tanımlama. Böyle bir 'Türkçe şiir' tarifi, Türk/Türkiye/Kıbrıslıtürk/Makedonya vb. şiir tariflerine alternatif olmaktan çok, onları tamamlayıcı, birbirine bağlayıcı sayılmalıdır" (Yaşın, 2007: 347).

Tıpkı bugün gibi 1994-1995 yıllarında bu tür argümanların bir bedeli vardı. Gelişmeleri şairin kendi sözlerinden okuyalım:[2]

> Ne yazık ki, Türk ulusçuluğuna endeksli kimlik politikalarına göre davranma, muhaliflerin bile farketmeden uyguladığı yerleşik bir alışkanlık. Sanki Kürtler, 'Kürt', Aleviler 'Alevi', Kıbrıslılar 'Kıbrıslı' olduklarını söylemedikleri ve kendilerine yapılanları sineye çektikleri sürece bir kimlik sorunumuz yokmuş da, bu kesimler resmi ve merkezi kimlik tarafından ifade edilmesine izin verilmeyen, yok sayılan ya da aşağılanan kendi farklı 'kimliklerini' (edebiyatta da) dile getirince "kimlikçilik" yapıyorlarmış gibi. Üstelik bu yazılarda cemaatçi söyleme karşı Türk şiirinin çerçevesini geliştirmeye çalışarak 'Türkçe Şiir'i, yani farklılıkları birleştiren daha üst ve bütünsel bir şiir tarifini öne süren sanki ben değilmişim gibi, yazılarımı 'Kıbrıslı', 'Tam-Türk-Olmayan', 'Londra'dan gelen' diye marjinalleştirmek en azından resmi kimliğe muhalif olduğunu söyleyenlere yakışmıyor (411).

Yaşın'ın yazı dizisi etrafındaki tartışmalar, yıllar sonra Kürt sorunu bağlamında yeniden alevlendi. İki aylık şiir dergisi *Yasakmeyve* Ocak 2004'te Türkçe yazan bir Kürt şairler kuşağının ortaya çıkışına özel bir sayıyı adadı. Sezai Sarıoğlu'nun editörlüğünü yaptığı "Doğudan Zuhur Eden Şiirler" başlığını taşıyan bu

2 Yaşın'ın neden olduğu tartışmalara ve bunların 2020'ye kadarki gelişmelerine ilişkin hususlar hakkında bkz. (Varlık, 2020).

dosyada Mehmet Butakın ve Metin Kaygalak'ın eserleri ve görüşleri tanıtılıyor ve tartışılıyordu. Türkiye'de şiir tarihi bakımından "Türkçe yazan Kürt şairler" olarak anılan bu şair grubunun ortaya çıkışı, yirmi birinci yüzyılın başlarındaki en ilginç gelişmelerden biriydi. Şiirleri Türkçeydi, ama dilleri yine de melezdi çünkü Kürtçe ifadeler, sözdizimi ve kullanımlarla bütünleşiyordu. Bu sayının yayımlanması, bu yeni hareketi ciddiye alan ilk girişim olarak bir dönüm noktasıydı. Derginin bu sayısını, şairlerin ve entelektüellerin tepkilerini yayımlayan ikinci bir sayı izledi. "Türkçe yazan Kürt şairler" ve "Türkçe şiir" gibi terimlerin kullanılması, aralarında şair Özdemir İnce'nin de bulunduğu, günlük gazetelerde pek çok kişinin tepkisini çekti. Ancak Mehmet Yaşın'ın *Adam Sanat*'taki makalelerinin yayımlanması bağlamında daha önce dile getirilmemiş yeni bir argüman yoktu. Ilımlı yaklaşanlar Türkçe yazılan şiirin "Türk edebiyatı"nın bir parçası olduğunu iddia edip "Türkçe şiir" gibi bir terimin gereksiz olduğunu yazıyorlardı. Yabancı dillere göndermeler yaparak Fransız ve Rus şiiri gibi kullanımlara dikkat çekiyorlardı. Ama herkes ılımlı yaklaşmıyordu. Milliyetçi damarı ağır basanlar "Türkçe şiir" teriminin şiiri siyasallaştırdığını ve bölücülük olarak görülmesi gerektiğini yazıyorlardı.

Yine de bu terim, akademisyenler ve yayınevleri tarafından artan kullanımından da anlaşıldığı üzere, o zaman bile kabul görmeye başlamıştı. Şair Orhan Kahyaoğlu'nun 2015 yılında yayımladığı *Modern Türkçe Şiir Antolojisi*, medyada aynı tartışmaların yeniden başlamasına neden oldu. Kahyaoğlu, giriş yazısında, egemen ideolojinin bir sonucu olarak bugün ve önceki on yıllarda Türkçe yazan, ancak kendini Türk olarak tanımlamayan pek çok şair için "Türkçe şiir"e atıfta bulunmanın uygun olduğunu savundu (Kahyaoğlu, 2015). Seneler boyunca tartışma temelde iki görüşü karşı karşıya getirir. Bunlardan ilki, Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşlık anlayışını yakından benimseyen görüştür. Teorik olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşlık anlayışı herhangi bir etnik, ulusal ya da dilsel farklılık tanımaz. Bu tür yazarlar için "Türkçe" vurgusu, ister bir kültür ister bir etnisite olarak düşünülsün, "Türklük"ün bütünlüğü için doğrudan bir tehdittir. İkinci görüş ise, Yaşın'ın kendi tanımıyla Türkçe yazan ancak "Misak-ı milli" içinde yer almayan yazarların entegrasyonuna izin veren ve aynı zamanda kendini Türk olarak tanımlamayan ya da tanımlanmayan ancak Türkçe yazan edebiyatçılara da alan açtığı için pragmatik olan yaklaşımıdır.

Tartışmanın milliyetçi hassasiyetlerin yükseldiği bir bağlamda gerçekleştiği açıktır. Ancak, başından itibaren tartışmanın her şeyden önce şiire odaklanmış olması dikkat çekicidir. Yaşın, *Yasakmeyve*, Kahyaoğlu hep şiir üzerine tartışmalarını sürdürdü ve tepki gösterenler daha çok şairler ve şiire odaklanan edebiyat eleştirmenleri oldu. Dolayısıyla duyarlılık türle de bağlantılıdır. Birçok dönüşüm geçirmiş olsa da şiir, Türkçe edebiyat tarihinde yazılı edebiyatın yüzyıllardır kesintisiz gelişen tek türüdür. Roman, öykü ve tiyatro ise henüz gençtir ve on dokuzuncu yüzyılda Tanzimat sonrasında gerçekleşen bir temellükün ürünüdür.

Edebiyat tarihçileri ve eleştirmenler için "Türk" teriminin muğlaklığından dil odaklı "Türkçe" terimine geçmek bir imkândır. Türkçede yaygın olarak kullanıldığı şekliyle "Türk şiiri" ve "Türk edebiyatı" terimleri, söz konusu edebî metinlerin Türkçe olduğunu ima etse de, ayrıca bu eserlerin ve yazarlarının da Türk olduğunu öne sürüyor. Türkçe edebiyata geçiş ise, Türkçe edebiyat tarihine yeni bir gözle bakmayı mümkün kılar. Zira Müslüman olmayan yazar ve şairler genellikle "Türk edebiyatı" olarak adlandırılan birçok tarih çalışmasında bir kenara itilmiştir. Gerçekten de, "Türk edebiyatı" tarihçilerinin çoğu Türklük ve Müslümanlığı eşitliyor ve çalışmalarında yalnızca Müslüman kökenli olarak tanımlanan yazarlara yer veriyor gibi görünüyor. Kuşkusuz, Yaşın'ın, Kahyaoğlu'nun ve diğerlerinin yaklaşımları, Türkçe yazan Kürt edebiyatçılarının katkılarının özgünlüğünü tanıması için alan yaratırken, Türkçe romanın Ermeni öncüleri ve Fransız popüler edebiyatının Karamanlı çevirmenleri gibi gayrimüslim yazarları da Türkçe edebiyat tarihine dahil eder. Bu önemli, çünkü birçok araştırmacının gösterdiği gibi ilk romanlar dahil Ermeni ve Rum harfli Türkçe metinler çok dinli bir okur kitlesi tarafından okunuyordu. Edebiyat alanında farklı milletlerden yazarlar arasındaki alışverişler, geleneksel edebiyat tarihçiliğinin öne sürdüğünden çok daha yaygındı (Cankara, 2015; Mignon, 2021: 43-50). Dolayısıyla, Türkçe, Türk ve Türkiye edebiyatları arasında ayrım yaparken Türkçenin esnekliğini ve potansiyelini sonuna kadar kullanmak akademisyenler ve eleştirmenler için bir fırsattır. Bununla birlikte, benzer bir hassasiyetin diğer dilsel gelenekler için de gösterilmesi gerekir. Gerçekten de mesela Fransızca, Fransız ve Fransa; Almanca, Alman ve Almanya edebiyatları ve benzerleri arasında ayrım yapmak lazım. Aslında benzer tartışmalar başka ülkelerde ve akademik ortamlarda da yaşanıyor. Kaliforniya Üniversitesi'nin (UCLA) İngilizce Bölümü'nde yıllardır "Literatures in English", yani İngilizce edebiyatlar başlıklı dersler veriliyor (UCLA, 2023). Montréal Üniversitesi'nde ise "Département des littératures de langue française", yani Fransızca Edebiyatlar Bölümü başlıklı bir bölüm vardır (Université de Montréal, 2023). Bu tür yaklaşımlar, bir edebiyatın ve dilin karmaşık tarihini incelemek için alan yaratır. Türkçe edebiyat alanında çalışan akademisyen ve eleştirmenler de tartışmalara katılarak bu doğrultuda yol gösterebilir.

Yahya Kemal, Halide Edip, Ziya Gökalp ve Halide Nusret birliğe, birleşmiş bir ülkeye özlem duyuyor ve edebiyatın bu birliği yansıtabileceğine inanıyorlardı. Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin bir kanon oluşturma girişimi de okuryazarlığı yaygınlaştırmak için gerçekleştirilen Harf İnkılabı sonrasında, edebiyatı yeniden birleştirme çabasıydı. Ancak Halide Edip'in İngilizce eserleriyle gördüğümüz gibi, Türkiye'nin edebiyatının tek bir dile sığmadığı en başından belliydi. Nâzım Hikmet'in eserlerinin akıbetinden de Türkçe edebiyatın tek bir ülkeye sığmadığını öğrendik. Karakoç'tan Yaşın'a kadar bu yazıda ele aldığımız örnekler de gösteriyor ki Türkçe edebiyatın ve Türkiye'nin edebiyatının hakkını ancak çoğulcu bir edebiyat anlayışı verebilir.

KAYNAKÇA

28 Teşrinievvel 1927 Umumî Nüfus Tahriri (Fasikül III: Usuller, Kanun ve Talimatnameler; Neticelerin Tahlili), Başvekalet Müdevvenat Matbaası, Ankara.

Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi. (1939) "Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nce Türk Harfleri ile Neşri Teklif Edilen Eski Eserler", *Birinci Türk Neşriyat Kongresi: Raporlar, Teklifler, Müzakere Zabıtları* içinde, T.C. Maarif Vekilliği, Ankara, 292-299.

Belge, M. (2004) "Türkiyede Kanon", *Kitap-lık*, 68: 54-59.

Canbaz Yumuşak, F. (2010) *Fatma Aliye: Fatma Aliye'nin Eserlerinde Kadın Sorunu*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Cankara, M. (2015) "Rethinking Ottoman Cross-Cultural Encounters: Turks and the Armenian Alphabet", *Middle Eastern Studies*, 51: 1-16.

Çıkla, S. (2007) "Türk Edebiyatında Kanon Ve İnkılâp Kanonu", *Muhafazakâr Düşünce*, 13-14: 47-68.

Erbaş Ş. vd. (2015) "Edebiyatın Taşradan Manifestosu" Varlık, M. (haz.) *Edebiyatın Taşradan Manifestosu* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 11-15.

Ertem, R. (1991) *Elifbe'den Alfabe'ye*, Dergâh, İstanbul.

Halide Nusret [Zorlutuna]. (1923) [h. 1342] *Hanım Mektupları*, İkbal Kütüphanesi Sahibi Hüseyin, İstanbul.

Hisar, A.Ş. (2013) "Ediplerimize Dair Hatıralar: Celal Sahir'e Dair Hatıralar - 1" Necmettin Turinay (haz.) *Geçmiş Zaman Edipleri* içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 128-133.

Kahyaoğlu, O. (2015) "Giriş" *Modern Türkçe Şiir Antolojisi, Cilt 1* içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 15-36.

Karakoç, S. (2017) "Rimbaud ve İslam" *Edebiyat Yazıları III: Eğik Ehramlar* içinde, Diriliş Yayınları, İstanbul, 55-72.

Köroğlu, E. (2023) "Türk edebiyatı mı, Türkçe edebiyat mı? Ne yapmalı? Nasıl tartışmalı?", *artıgerçek*, 30 Ocak, https://artigercek.com/makale/turk-edebiyati-mi-turkce-edebiyat-mi-ne-yapmali-nasil-tartismali-237279

Mignon, L. (2021) *Uncoupling Language and Religion: An Exploration into the Margins of Turkish Literature*, Academic Studies Press, Boston.

Parla, J. (2008) "Gelenek ve Bireysel Yetenek: Kanon Üzerine Düşünceler", *Pasaj*, 6: 11-18.

Ruşen Eşref [Ünaydın]. (1918) [r.1334] *Diyorlar ki*, Kanaat Matbaası, İstanbul.

UCLA. (2023) "Courses for the English Major", https://english.ucla.edu/courses-undergraduate/spring-2023/

Université de Montréal. (2023) "Département des littératures de langue française", https://littfra.umontreal.ca/accueil/

Quataert, D. (2005) *The Ottoman Empire, 1700-1922*, Cambridge University Press, Cambridge, [Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu (1700-1922)*, çev. Ayşe Berktay, İletişim Yayınları, İstanbul, 11. baskı, 2020].

Susam A. (2015) "'Radikal Demokratik bir Teknopolitika' Bağlamında Taşrayı Yeniden Düşünmek" Varlık, M. (haz.) *Edebiyatın Taşradan Manifestosu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 65-79.

Tekelioğlu, O. (2003) "Edebiyatta Tekil Bir Ulusal Kanonun Oluşmasının İmkânsızlığı Üzerine", *Doğu Batı*, 22: 65-77.

Varlık, M. (2020) "Tartışılmayacak bir Tartışma: Türkçe Edebiyat", *K24*, 1 Kasım, https://t24.com.tr/k24/yazi/tartisilmayacak-bir-tartisma-turkce-edebiyat,2920

Yahya Kemal [Beyatlı]. (1936) "Memleketten Bahseden Edebiyat", *Kültür Haftası* (15 Ocak), 1: 10.

Yaşın, M. (2007) "Poeturka" *Toplu Yazılar (1978-2005)* içinde, Everest Yayınları, İstanbul, 289-419.

Yücel, H.Â. (1939a) "Önsöz" *Birinci Türk Neşriyat Kongresi: Raporlar, Teklifler, Müzakere Zabıtları* içinde, T.C. Maarif Vekilliği, Ankara, 1-2.

Yücel, H.Â. (1939b) "[Açılış Konuşması]" *Birinci Türk Neşriyat Kongresi: Raporlar, Teklifler, Müzakere Zabıtları* içinde, T.C. Maarif Vekilliği, Ankara, 10-15.

Ziya Gökalp. (1923) [r. 1339] *Türkçülüğün Esasları*, Matbuat ve İstihbarat Matbaası, Ankara.

Mücerret sosyal formlar ve *Medeniyet*: Geç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e nüfus düşüncesinin kategorik fenomenleri*

*Bahtiyar Mermertaş***

Özet: 19. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı'da nüfusla ilgili söylemde yer yer "mücerret" (gayri maddi, soyut, katıksız, yalın, müstakil, münferit, izole) kavramı ve bununla tanımlanan nüfus grupları belirmeye başladı. Tanzimat öncesindeki tahrir defterlerinde genellikle vergi verebilecek yaştaki bekar erkler için kullanılan *mücerret*, devletin bekâsı için belirlenen nüfus politikalarına uymayanları, yani medeniyetten izole, münferit/fragmantal sosyal yapılarından dolayı etnik/milli bir bütünleşme gerçekleştiremeyen, ulusal/toplumsal bilinçten tecrit aşiret ve göçmen aşiret gibi küçük sosyalliklerin asabiyesine sıkışmış grup ve inançları tanımladı. 19. yüzyılın ilk yarısında beliren nüfus fenomeninin sorunsallaştırıldığı temel çerçeve olan *medeniyet*in karşısında ve zıddı olarak konumlanan mücerret, Cumhuriyet'e de taşan nüfus kavrayışının görülebileceği bir patika sunuyor. Bu çalışmada geç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e nüfusun *medenileştirilme* stratejilerinin nedeni, hedefi ve nesnesi olan mücerret gruplar üzerine üretilen söylem merkeze alınarak, nüfusun sorunsallaştırılma biçimi tartışılacaktır. Mücerret kavramı üzerinden yürütülen bir tartışma, imparatorluktan modern devlete geçiş sürecinde fragmantal nüfusun bütünleştirilme stratejilerinin düşünsel kaynaklarına dair bir model sunabileceği gibi Cumhuriyet dönemindeki nüfus düşüncesinin tarihsel hatlarından birini anlaşılır kılabilir. Çalışma, ilk defa gün yüzü gören arşiv kaynaklarından değil, daha önce sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde ve muhtelif bağlamlarda ele alınan metinlerden yararlandı. Bugüne kadar dikkatlerden kaçan mücerret kavramı, nüfus stratejilerinin temel araç ve hedefi olan medeni nüfus düşüncesinin kurucu ötekilerinden biri olarak işlev gördü. Mücerret söylemi, geç Osmanlı'dan itibaren nüfus düşüncesini oluşturan tek mefhum olmasa da nüfusa dair epistemeyi tartışma imkânı sunuyor. Makalenin amacı, düşünce sisteminin ve nüfusa yönelik kimi yönetimsel pratiklerin anlaşılır kılınmasını sağlayan yeni bir kavram sunmaktır. Nihayetinde mücerret olarak kodlanan gruplara yönelik medenileştirme pratikleri ve kimi yasal/idari uygulamalar göz önüne alındığında, *medeni* ve *mücerret* nüfus ayrımının sadece söylemsel alanda işlemediği, ayrıca yönetim pratiklerini de biçimlendirdiği kimi örnekler üzerinden gösterilecektir.

Anahtar sözcükler: Osmanlı Oryantalizmi, medeniyet, münferit/izole, aşiretler, göçebeler, Kürtler, Aleviler, Türkmen aşiretleri, Ezidiler.

(*) Bu makale, Nüfus Bilim Derneği tarafından verilen Ferhunde Özbay Makale Ödülü'ne (2022) uygun görüldü. Makale, Temmuz 2022'de MSGSÜ Sosyoloji Bölümü'nde savunulan *"İlmin Baştan Çıkaran ve İnsanı Sarhoş Eden Sihri": Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kürtlük Hakikatinin Bilimsel İnşası* isimli doktora tezindeki bir bölümün geliştirilmiş halidir.

(**) Dr., sosyoloji.

19. yüzyıl sonunda başlayan ve Cumhuriyet'in kurulmasını da takip eden süreçte nüfusla ilgili söylemin semantiğinde "mücerret" diye yeni bir kavram zuhur etti. Bu tarihten önce, yaygın olarak, vergi verecek ve evlenmemiş erkekler için kullanılan mücerret kelimesi sözlüklerde soyut, cismi olmayan; yalnız, tek; karışık ve katışık olmayan; tecrit edilmiş, çıplak, soyulmuş; fakat, ancak; sırf, sadece; eski yazıda noktasız harflerle yazılan manzum yahut mensur eser; (*mücerret âyini*) Bektaşilikte evlenmeme taahhüdünde bulunan can için yapılan tören gibi anlamlara sahip (Kanar, 2009: 2343-2344; Özün, 1971: 542). Buna makabil, 19. yüzyılda devletin bekâsı ve güçlenmesi için başlayan dönüşümle birlikte nüfus fenomeninin iktidar süreçlerinde stratejik bir nesne olması ve medeniyet düzeneği üzerinden sorunsallaştırması, mücerret kavramının farklı bağlamlarda kullanılmasıyla sonuçlandı. Bu dönemde mücerret, devletin ayakta kalması için temel şart olarak öne çıkan medeni nüfusun karşısında konumlanan nüfus hal ve pratiklerini ifade etmeye ve zamanla bazı etnik grupları ve inançları karşılamaya başladı. Bu çalışma boyunca, söylem ve toplumsal tarih birlikte işleyip karşılıklı bir belirlenim ilişkisi içinde olduğundan, geç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e nüfus regülasyonun ana düzeneği olan medenileştirme stratejilerinin nedeni ve temel nesnesi mücerret gruplar ve söylemi odağa alınarak, nüfus epistemesi tartışılacaktır.

Devletin bekâsı ve *nefs*ten *nüfus*a[1]

19. yüzyıldan Cumhuriyet'e, aydınlardan devlet ricaline, aktörleri meşgul eden esas sorunun devletin yıkılmasının önüne geçmek olduğu tarihçilerin haklı olarak ortaklaştığı noktalardan ve tekrar eden temel önermelerinden biridir. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra muhalif Osmanlı elitlerinden başlayarak rical dahil bütün siyasal angajmanların, fikirlerin, bilimlerin, sivil oluşumların ve yayınların temel amacının devletin kurtarılması olduğu söylenebilir. Müsâvat(çılık), meşveret, kanun-i esasi, ittihatçılık, meşrutiyet, hürriyet, cumhuriyet, parlamentarizm, demokrasi, liberalizm, medeniyet, Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük gibi fikirler ile siyasal akımlar, dönem içinde somut/aktüel bir gereksinim olarak beliren ve esası devletin kurtarılması olan nihai hedefe yönelik birer araçtı. Bu sadece sultan, rical ve aydınlarla sınırlı değildi, ayrıca cemiyetler, dergiler, gazeteler, Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler gibi muhalif oluşumlar için de geçerliydi. Bu açıdan devleti kurtarmak ve devletin bekâsını sağlamak mutlak ve birincil kategoriydi.

1 Arapça *nefs*'in (kişi, ruh, benlik, can, ruhun maddeye yönelen düzeyi) çoğulu olan *nüfus* sözcüğü, etimolojik olarak ilkin 14. yüzyılda "nefs" (kişiler) anlamında, sonraki iki yüzyılda da "can, ruh" anlamlarında kullanıldı. 19. yüzyılda devlet tarafından yapılan nüfus sayımıyla (tahrîr-i nüfus) birlikte, istatistikteki "popülasyon" anlamını kazandı. Haliyle bu dönem itibarıyla "millet daha somut ve elle tutulur, sayılabilir bir gerçekliğe dönüşür. Uhrevi milletin yerini, 'sayılabilir' entite ulus anlamında 'millet' alır" (Dündar, 2021: 27; Nüfus, tarih yok.; Nefis, tarih yok).

Hedef devletin bekâsı olsa da bu bekânın temel koşulunun uyrukların kontrolü ve devletin hedeflerine paralel biçimde yeniden düzenlenmesi olduğunun anlaşılmasıyla Osmanlı düşüncesinde "nüfus" fenomeni doğdu. Esasında devleti kurtarma motivasyonuyla başlayan dönüşüm, nüfusun selametiyle ilgilenmeye yönelen bir tutumu doğurdu (Mardin, 2012: 132). Bilhassa, 19. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla dış/rakip devletlerin artan baskısı ve zihniyet dönüşümünden dolayı öncesinde kullanılmayan nüfus kaynağı değerlendirilmeye başladı (Deringil, 2017a: 166). Bir anlamda nüfus kaynağının kullanılma ihtiyacı ve regülasyonu bir tür zorunluluk olarak öne çıktı.

Nüfusun iktidar optiğinde belirmesini sağlayan bağlaşık iki dinamik bulunuyordu. Evvela devlet kapasitesi anlamında Osmanlı büyük bir buhran içerisine düştüğünden ve rakip/komşu devletlere karşı güçsüz kaldığından bir bekâ tehdidiyle yüz yüzeydi. Diğeri de bağlantılı olarak iki katmanda işleyen bir dinamikti. Buna göre yeni keşfedilen nüfus fenomeni vergi vererek, zorunlu askerlik yaparak, iktisadi üretim ve tüketim ilişkilerine katılarak, çoğalarak, yerleşikliğe geçerek, yerel güçlere değil, merkezî idareye sadakat duyarak, içtimai/mâşeri/milli vicdana/bilince dahil olarak devlet için bir güç kaynağı olabilirdi. Esasen bu temalar, geç Osmanlı'dan itibaren şekillenen medeni nüfusun genel çerçevesini oluşturuyordu. İkinci katman ise medeni-olmayanı ve yer yer *mücerret* olanı, yani Osmanlı düşüncesinde *vahşiyet*, *bedeviyet* biçimlerinde de sorunsallaştırılan nüfusun hal ve pratiğini karşılıyordu. Buna göre nüfus, aynı zamanda, muhalif cereyanlara katılarak, nizamsızlık/asayişsizlik göstererek, askerlik yapmayarak, çoğalmayarak, bağımsızlık hareketlerine angaje olarak, aşiret bilinci/asabiyesine dahil olarak, konar-göçer yaşayarak, vergi vermeyerek, Batılı devletlerin Osmanlı'ya müdahale etmesine zemin olarak (veya bu devletlerle işbirliği yaparak) devletin güçsüzlük kaynağıydı.

Osmanlı için devletin yıkılma nedeni ve aynı zamanda ayakta kalma çaresi olarak kavranan nüfusun birbirine zıt bu çifte anlamı, geliştirilen nüfus politikalarını dramatik biçimde belirledi. Güvenli, nizama uyan, bağımsızlık hareketlerine katılmayan, askerlik yapan, vergi veren, yerleşik hayata geçen, devlet dışında başka bir güce sadakat duymayan ve tek bir bilinç (zamanla milli kimlik ve ırk) altında bütünleşen nüfus adına işletilen yöntem Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük gibi eşit vatandaşlık ile uluslaştırma siyasetleri oldu. Osmanlıcılık, İslâmcılık, Türkçülük gibi sosyopolitik kimlikler, devleti yıkılmaktan kurtaracak çare ve yıkabilecek neden olarak siyasal stratejiler içinde beliren nüfusun *medeniyet* üzerinden sorunsallaştırılmasının bir sonucu ve nüfusun siyasal süreçlerde konuşulma biçimlerindendi. Bundan dolayı bu kimlik siyasetleri, devletin dağılma döneminde içeride kalan nüfusun bütününü veya büyükçe bir kısmını kapsayabilecek olanına ya da bu kimliklere itiraz etmeyecek nüfus oranına göre sorunsallaştırıldı. Hasılı, Osmanlı düşüncesinde tebaanın bütünleştirilme stratejilerine dair sorunsallaştırma, nüfus içindeki mücerret grupların ta-

nımlanmasına ve böylelikle bu grupların söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin nesnesi yapılmasına neden oldu.

19. yüzyılın sonlarında zihniyet ve yönetim rasyonalitesinde yaşanan dönüşüm nedeniyle mücerret, devletin ayakta kalma çaresi olarak beliren medenileşme hareketinden izole kalanları ifade etmeye başladı. Evrensel bir üst değer olan medenileşme hareketine kendini kapatan ve kadim yaşam biçimini sürdüren grup, inanç ve yönetimler mücerret kavramıyla belirlendi. Kürt, Arap, Alevi, Türkmen ve Ezidi aşiretler (ve göçebe aşiretler), millet ve devlet gibi medeni ve kapsayıcı müesseseler kuramadığı ve tesis edilen bu fenomenlere tabi olmadığı düşüldüğünden gayri medeni olarak görüldü. Nüfusun medeniliği, parçalı bir sosyal alanı değil, nüfus içindeki grupların bütünleşmesinin karşıladığı tek bir bilince, dine, dile, yaşam biçimine (yerleşiklik), asayişe ve otoriteye itaati ifade ediyordu. Haliyle, Osmanlı'nın imparatorluk nüfusunu bütünleştirme stratejilerine direndiği düşünülen aşiret ve göçebe gruplar, mücerret söyleminin nesnesi oldu. Osmanlı'nın ayakta kalmasının, nüfusun homojenliğine ve regülasyonuna bağlı olduğuna dair düşünce bu söylemin nedeniydi.

Mücerret ve ilişki içinde olduğu medeniyet, "Osmanlı oryantalizmi" (Makdisi, 2002) olarak da kavramsallaştırılan imparatorluğun toprakları üstündeki canlı ve cansız varlıklara yayılma ve regüle etme süreçlerinin bir düzeneği olarak doğdu. 19. yüzyılda Batı düşüncesinin Batı-dışındaki dünyayla kurduğu ilişki, Osmanlı aydın zümre ve devlet erkânı için bir hakikat ve rasyonalite oldu. Böylelikle Batı'nın çevresindeki dünyayı vahşi, barbar kategorilerine hapseden düşünme şemaları ile Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altındaki gayri medeni olarak kodladığı aşiret ve göçebe gibi nüfus grupları yan yana geldi. Haliyle medeni olmayan gruplara yönelik her türlü şiddet edimi, medenileştirme süreci olarak düşünüldü (Altuğ, 2014; Deringil, 2002; 2017a). Genel anlamda Osmanlı'nın taşrasına yayılma, burayı medenileştirme ve merkezî süreçlere eklemleme sürecinde oluşan zorluklar ve ortaya çıkan dirençler, mücerret söyleminin nesnesini tayin etti.

Ancien régime düşüncesinde transandantal bilgi: *Kadim*

Osmanlı *ancien régime*'inde[2] devletin nüfus üzerinde söylem ve eyleminin olmadığı, siyasi bir kategori ve varlık olarak iktidar stratejilerine dahil etmediği bir *ilişki*ye karşılık nüfus da bir özne olarak siyasal ve yönetsel süreçlere doğrudan dahil olmazdı. 19. yüzyılda devletin içine düştüğü buhran ve nüfusu yönetme sorunu bu tarihsel *ilişki*yi dönüştürdü. Böylelikle nüfus hem biyolojik süreçleriyle hem de sosyopolitik kimliğiyle iktidar stratejilerine dahil oldu. Bu da nüfusun sağlığı, hijyeni, doğurganlığı, ölüm oranları gibi unsurlarının yanı sıra kimli-

2 Osmanlı tarihi dönemselleştirilirken farklı yaklaşımlar bulunsa da bu çalışma boyunca *ancien régime* kavramı, 19. yüzyıl öncesini ifade etmek için kullanılıyor.

ği (Osmanlı, Müslüman, Türk vb.), yönetim süreçlerine katılma biçimi (kanun-i esasi, meşveret, meşrutiyet, cumhuriyet vb.), içtimai yapısı (medeni–göçebe/vahşi/mücerret) gibi farklı kategoriler boyunca sorunsallaştırılmasını beraberinde getirdi. Nüfusa yönelik bu stratejilerin temel amacı, toplumsal alanı güvenlikleştirme ve devleti yıkılmaktan kurtarmaktı. Selim Deringil'in "geç dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezin ana hedefi 'doğru' ideolojiyle aşılanmış güvenilir bir asli nüfus yaratmaktı" (2017b: 99) ifadesi bu çerçevede düşünülebilir.

Osmanlı'nın 19. yüzyılda nüfusun sağlığı, biyolojik süreçleri, kimliği, yaşam biçimi ve pratiğini hedefleyen hareketine karşı *ancien régime*'de hakikati ve meşruiyeti belirleyen kadim düşünce, uyruklarla hayli farklı bir ilişki tesis etmişti. *Kadim*in belirleyici olduğu bu düşüncedeki nüfus kavrayışı, sosyal grupların kimliğini, inancını, statüsünü, hal ve pratiğini verili kabul edip mevcut durumu sürdürmek üzerine inşa olmuştu. Bu düşüncede nüfusa ve nüfus gruplarının varlığına dair bir sorgulama, nasıl olmasına dair bir tahayyül olmadığı gibi, aksine değişime mâni olmak, sosyal düzeni olduğu gibi tutmak temel prensipti. Sözgelimi 16. yüzyılda yazdığı siyasetnamede Lütfi Paşa, seslenmediği nüfusa yönelik belirgin bir söylem üretmiyordu. Sadece, *nizam-ı âlem*[3] için reâyânın kadimden olageldiği üzere bulunduğu siyasal, sosyal ve sınıfsal konumda tutulması gerektiğini hatırlatıyordu. Reâyâyı "giyimde ve kuşamda, atda ve malda sipahi gibi, süslendirmemek gerektir" (1982: 28) diyordu. 17. yüzyılda Koçi Bey de nüfusla ilgili yalnızca "reaya ata binüp, kılıç kuşanmaya alışırsa, o lezzet dimağında yerleşüb, tekrar raiyyet olamaz. Askerliğe de yaramaz. Sonradan eşkiya gürûhuna katılıp, pek çok fitne ve fesada sebep olur" (1985: 35) diye uyarıyordu. 18. yüzyılda Defterdar Sarı Mehmet Paşa, Sultan Süleyman'a atıfla "Âlemin velinimeti" olarak tanımladığı reâyânın kadimden gelen statü ve yaşam biçiminin olduğu gibi kalmasını savunuyordu. Yaşanan sorunlara temel çözüm olarak "kanun-ı kadime müraât/riâyet" formülünü hatırlatıyordu (1969: 74-76, 115, 127).

Ancien régime düşüncesinde yaşanan bir sorun karşısında ortaya konulan *kanun-ı kadime müraât/riâyet* formülü, hatırlanmayan, yani mevcut bozulmandan önceki bir geçmişte "uygulanan kuralların kanunlaştırılması" (Öz, 2019: 182) olarak, "devlet ve toplumu tekrar eski haline döndürmek için başvurulan çarelerden biri" (Keskintaş, 2017: 181), transandantal bir referans noktası ve düşünme biçiminin ifadesiydi. Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın da söylediği gibi, kanun-ı kadime riâyet edilmeli ki "memleket harap olmaya" (1969: 76-77) düşüncesi vardı. "Hemen herkes tarafından olumsuz bir fikir olarak değerlendiril[en]" (Tezcan, 2010: 76) *yeni* (cedit) olan her şey hem dinî hem de geleneksel tasavvurda *bidat* olarak görülürdü ve *merdut*, *menfur* gibi olumsuz bir anlama sahipti (Kara, 2014: 13). Kanun-ı kadim, *ancien régime* düşüncesinde verili bir katego-

3 "Dünyanın düzeni" veya "Osmanlı ülkesinin düzeni" gibi anlamlara sahip *nizam-ı âlem*, Tanrı'nın da takdiriyle oluştuğundan ideal yapı olarak düşünülürdü. Tabii olarak söz konusu düzen içinde meydana gelen değişimler, bozulma veya çürüme (fetret ve ihtilâl) olarak kavranırdı (Berkes, 1975: 18; Öz, 2019: 176-177).

ri olarak, sorunların çözümü için temel ve mutlak bir çerçeve oluştururdu. Kanun-ı kadim, sadece devlet sorunlarını düşünmek ve düzeltmek için işletilen bir referans noktası değildi. Ayrıca bireylerin hakikati olarak dünyayı görme, düşünme ve bilme biçimini de belirleyen transandantal bir kategoriydi.

Hülasa, Osmanlı *ancien régime* düşüncesinde kanun-ı kadim gereği, yöneten zümrenin geleneksel işlevi ve toplumsal/siyasal adaletin anlamı, yönetilen kategorisinde bulunan reâyâdaki her bir grubun fonksiyon ve vaziyetine göre hak ettiğini almasını sağlamak; birey ve grupların bulunduğu konumda sabit tutulup değiştirilemez geleneklerin/nizam-ı âlemin güvenceye alınmasını garanti etmekti. Transandantal düşünce kanun-ı kadimdi ve apaçık biçimde kadimden olagelene aykırı davranmak ve kadimden beri süregelen toplumsal düzeni değiştirmeye yönelik bir program, pratik ve söylem üretmek meşru ve normal kabul edilmezdi. *Ancien régime*'de toplumsal ve siyasal düzen, kanun-ı kadim ilkesinin uygulanmasıyla sağlandığından, nizam-ı âlemin bozulması bu ilkenin uygulanmaması, uygulanır olmamasıyla başlardı (Berkes, 1998: 11). Bu nedenlerle "gelenekçi" addedilen ıslahat savunucuları da kadime dönüşü teklif ediyordu (Öz, 2019: 145). Osmanlı'da, geleneksel toplumsal tabakalaşmanın olduğu gibi korunması, ayrıcalıklı statülerin sonraki kuşaklara aktarılmaması ve böylelikle vergi verenlerin sayısının azalmaması temel mantıktı.[4] Bu ayrımlar, eşitlikçi olmayan sosyal alan (meratib/mertebeler) ve hiyerarşik yapı devlet nizamının temeliydi (Keskintaş, 2017: 305).

19. yüzyıl öncesindeki Osmanlı yazarları Kur'an-ı Kerim'deki "bir kavim kendi halet-i ruhiyesini değiştirmedikçe Allah onların halini değiştirip bozmaz" ayetine göre davranılması halinde devlet sisteminde bir sorun yaşanmayacağını vurgulardı (Öz, 2019: 177). Haliyle bir devlet olarak Osmanlı'nın var kalması için reâyâ içindeki sosyal gruplar, kadim yapılarında sabitlenmeliydi. Sosyal tabakalaşma, ayrım ve hiyerarşiler verili algılandığından uyruklar, siyasal stratejilerin doğrudan nesnesi veya öznesi değildi. İmparatorluğun çevre ve buradaki ahaliyle ilişkisi hayli sınırlı olup mevzubahis ilişki, merkezin taşra ve sakinleri üzerindeki tek taraflı bir monoloğu biçiminde seyrederdi. Kadim düşüncede imparatorluğun uyruklarla kurduğu ilişkisi, temellük iktidarı mantığına uygun olarak vergi toplamak ve büyük asayişsizlik hadiseleri vuku bulduğunda müdahale etmekle sınırlıydı.

Bilimsel bilgi ve kadim kavimler/milletler

Osmanlı'da kadim, bütün dışa kapalılığına, sabitliğine, değişim karşısındaki direncine, tekilliğine, gayri maddiliğine ve soyutluğuna rağmen, uzun yıllar mutlak bir üst değer olmuştu. Buna mukabil, 19. yüzyılın sonlarından itibaren, mezkûr temalar bazı nüfus grupları ve inançların mücerret diye kodlanmasının

4 Sözgelimi, Defterdar Sarı Mehmet Paşa saltanatın reâyâdan toplanan vergilerle ayakta kaldığını, reâyânın asker olmasının bunu engellediğini ve düzeninin bozulduğunu söylüyordu. Bireysel olarak edinilmiş bir toplumsal statünün devredilmemesiyle ilgili de benzer bir uyarı yapıyordu (1969: 74-76).

esas nedeni oldu. Bu nedenlerle Türkmen aşiretler, Kürtler, Ezidiler, Aleviler gibi nüfus grupları ve inançların medeni olmadığını veya medenileşmeye kapalı olduğunu ifade etmek için mücerret kavramı kullanıldı. Bu kavimler, kadim yaşam biçimi ve pratiğini sürdürdüğü, evrensel ve sürekli bir ilerleme hareketi olan medenileşmeye izole/müstakil kaldığı düşüncesiyle mücerret olarak tanımlandı. Sonuç olarak nüfus regülasyonunu devletin bekâsının koşulu olarak gören Osmanlı düşüncesinde bahsi geçen kavimlerin uyruklarla ilgili geliştirilen merkezî politikalara uymadığına inanıldı. Mücerret kavramının ve bu kavramın nitelediği nüfus gruplarına yönelik olumsuz bakışın bir nedeni maddi, somut, ölçülebilir, bütünleşmeye uygun ve genel olanı hedefleyen/temsil eden bilimin karşıtı bir konumda değerlendirilmeleriydi. Ama bunun da ötesinde mücerret, esas olarak, nihai amaç olan devletin bekâsı için tek yol olarak öne çıkan bilimsel yöntem ve mantıkla nüfusun bütünleştirilmesi ve regülasyonuna karşıt olan sosyal fenomenleri ve değerlerini ifade etti. Mücerret, nüfusu merkezî biçimde bilinir, okunur ve böylelikle regüle edilebilir kılmaya yönelen iktidar teknolojisinin ve bilimin bakışının kör alanında kalanı gösterirdi.

Osmanlı *ancien régime* düşüncesinin transandantal kategorisi olan kadim, 19. yüzyıla gelindiğinde, dış dünyayı düşünme biçimi de değiştiğinden, sorulara cevap üretememeye başladı, hatta bizzat sorunun kendisi haline geldi. Bir üst değer olmaya başlayan ve çağdaş, muasır, terakki, cedit, asri gibi kavramlarla yakın ilişki halinde bulunan medeni kavramının yerinden ettiği ve zıddı olarak konumlandırdığı kadim, ilahi niteliklerini ve metafizik konumunu, statüsünü ve sosyopolitik değerini kaybetti (Kara, 2014: 14-15). Bu nedenle 19. yüzyıldaki devlet ricalinin ve aydınların kaleme aldığı metinlerde devletin iç ve dış problemlerinin çözümü bahsinde hemen hemen hepsinin hemfikir olduğu yöntem "eski usullerden vazgeçmek" oldu. Devletin Batı karşısında geri kalması, yaşadığı sorunlar ve nihayetinde imparatorluğun yıkılma nedenleri, kadimden gelen alışkanlıklarda, yaşam biçiminde, bilgide ve inançlarda arandı (Çetinsaya, 2017: 55).

Artık komşu/rakip devletlerde olduğu gibi, "çevreye farklı ve alıcı bir bakışın gerekliliği" anlaşıldı ve temel olarak da "ulûm ve fünûn"[5] kavramları öne çıktı (Hanioğlu, 1985: 10). Bu dönemden başlayarak bilim, "hakikatin mihenk taşı olarak kabul" (Mardin, 1990: 48) görmeye başladı. Dolayısıyla karşılaşılan sorunları görme, konuşma ve çözmenin dinsel bir gerekçe veya kanıtla değil, bilimsel bir yaklaşımla elde edileceğine inanıldı (Hanioğlu, 1995: 11). Bilimsel düşüncenin egemenliği ise bilimin yararlı ve kullanılabilir bir bilgi kategorisi olarak ve "faydacı" bir yaklaşımla ele alınmasını ve devletin kurtuluşu için modernleştirici

5 "İlim/ulûm" ve "fen/fünûn" birbiriyle karışık ve bazen birlikte kullanılsa da yer yer bir ayrışma da söz konusuydu. Batılılaşma sürecinde yeni terminolojiye göre medreselerde üretilen bilgiye ilim/ulûm denildiğinden yeni kurulan mekteplerde okutulan pozitif bilimlere fen/fünûn denildi. Arapçada sanat ve teknik anlamında kullanılan fünûn/fen geçerliliğini koruyacak, sonrasında kurulacak üniversitelere "darülfünun", Cumhuriyet dönemindeki pozitif bilimlerin okutulduğu okullara ise "fen fakülteleri" denilecekti (Budak, 2004: XXXIX-XL).

bir güç olarak bilimin otoritesine inancı ifade etti (Burçak, 2008: 69, 80). Lakin bu faydacı eğilim, düşünsel dönüşümü engelleyemedi. Bilim, dönemin aktörlerinin ilk başta tasarladığı gibi devletin kurtuluşu için salt araçsal bir şekilde kullanılacak bir bilgi üretme formu olarak kalmadı, aynı zamanda insanların hakikat ile öznelliğini belirleyen ve devleti kökten dönüştüren bir etkiye de neden oldu.

Bilimsel bilgi, Samipaşazade Sezai'nin 1887'de dediği üzere, "bütün varlığı anlamakta insanın ulaştığı nokta" olarak kabul edilecek, "madde ve tabiatı kılı kırk yararcasına inceleyip" dünyaya ve varlığa dair "kurallar sunan bilimin hükmü"nün geçerli olduğu düşünülecekti (Samipaşazade Sezai, 2020: 62-63). Böylelikle Osmanlı düşüncesinde transandantal bilgi, bilimsel olanla belirlenecekti. Ahmet Mithat Efendi'nin 19. yüzyıl sonunda ifade ettiği gibi, bu dönüşümle birlikte kadim kavramı da rasyonel bir çerçeve kazanmaya başlayacak (muvâfık-ı akl u hikmet) ve Osmanlı Batılılaşmasının çekirdek kavramı olan medeniyet ile uyumlu (mutâbık-ı kavânîn-i medeniyet) bir içeriğe sahip olacaktı (2000a: 116).

Bilimsel bilginin aşkın kategori olması, yönetim sisteminden gündelik olaylara kadar geniş bir alanda dönüşüm yaşanması anlamına geliyordu. Artık düşünceyi, söylemi, pratiği, yönetim sistemini ve hakikati bilimsel bilgi belirliyordu. Bu dönemde oluşan düşünceye göre bilim ve bilimsel eğitim, devlet için güvenli ve yönetilebilir bir nüfus ve ayrıca bizzat toplumun ve bireylerin kendi refah ve güvenliğinin koşuluydu (Ahmet Mithat Efendi, 2019: 18-19). 1911'de Ömer Seyfettin için bilim ve onunla şekillenen ahlâk, vahşi özellikler ve kötü eğilimleri örten bir perde ve bu ilkel özellikleri medenileştiren bir araçtı (2020: 128-129). Bilimsel bilgi ve eğitimle nüfusu güvenli, normal ve medeni kılma düşüncesi, Cumhuriyet'in de temel politikalarından biri olacaktı.

Kadim bilginin yerini bilimsel bilgiye bırakması uyrukların görülme ve ele alınma biçimini dramatik biçimde değiştirdi. Öncesinde kendi haline bırakılan, bir nizam ve asayişsizlik hadisesi olmadığı sürece geleneksel/kadim yaşam biçimini sürdürmesine ses çıkarılmayan nüfus grupları, Osmanlı devletinin hedefi oldu. Zira "milel-i cedîde" [yeni milletler] karşısında "milel-i kadime" veya "akvâm-ı cedîde"ye [yeni kavimler] karşı "akvâm-ı kadime" olarak kodlanan nüfus grupları, toplumsal bir maraz olarak görülmeye başladı (Ahmet Mithat Efendi, 2000b: 104; 2003: 6-7).

Bu dönemden Cumhuriyet'e kadar gayri medeni ve önemli bir toplumsal problem kaynağı görülen bedeviler/göçebeler, kadim ve iptidai kavimler (Akvâm-ı bedeviyye ve kadime) olarak değerlendirildi. Kadim kavimler, bir anlamda ilerlemeyen, çağın gerekliliği olan medenileşmeyi gerçekleştiremeyen, medenileşme hareketine kendini kapatan, insanlığın iptidai içtimai yapısında kalanları ifade eder hale geldiler (Ahmet Mithat Efendi, 2002a: 164; 2003: 93). Sonuçta Osmanlı düşüncesinde kadim kavimler, sadece imparatorluk dahilinde değil, bütün dünyada ilerlemeye ve medenileşmeye çalışan toplum ve devletler için en önemli sorunlardan biri olarak öne çıktı. Ahmet Mithat Efendi'de apa-

çık görüleceği üzere, bu dönemde gelişen anlayışa göre, "akvâm-ı kadîmenin garâib-i ahlâk ve âdâtı [kadim kavimlerin garip/acayip ahlak ve adetleri]" (2003: 6) bulunduğundan, Osmanlı'nın ulaşmaya çalıştığı ilerleme asrında, bir pratik, gelenek veya özelliğin reddi için kadim milletler/kavimlere ait olması kâfiydi: "Yalnız bunun milel-i kadîmeye [kadim milletler] ait bir keyfiyet [hal/durum] olması şu asr-ı terakkîde asla kabul olunmayarak reddi için sebeb-i a'zam [en büyük sebep] addolunmağa kâfidir" (Ahmet Mithat Efendi, 2002b: 22).

Kadimin Osmanlı düşüncesindeki yeni konumu, medeni olmayanla özdeşleştirilmesi mücerret nüfusun temel sorunsallaştırılma nedeni oldu. Mücerret grupların kadimden kalan alışkanlıkları, yaşam biçimleri, pratikleri ve inançları medenileşen dünyaya taşan sosyal ve siyasal marazlardı. Bu nüfus formları Osmanlı'nın bir devlet olarak içine düştüğü buhranın ve bekâ tehlikesinin nedenlerindendi. Dolayısıyla gayri medeni kabul edilen mücerret gruplar, rical ve aydınların düşünsel mesai harcadığı temel gruplardan ve devletin yönetsel pratiklerinin temel hedeflerinden biri oldu.

Bilim ve medenileşmiş nüfus

HEP KARDEŞİZ
Ne paşayız, ne beyiz
İlim âşığı talebeyiz.
Ayrı gayrı ne? Bilmeyiz.
Farkımız yok, biriz, eşitiz,
Hep mektepli hep kardeşiz.[6]

1922'de Mustafa Kemal, "gözlerimizi kapayıp, mücerret yaşadığımızı farz edemeyiz" dediği konuşmasında, medenileşmenin değişen dünyaya ayak uydurmak için şart olduğunu, medeni fikirlerin nüfus içinde yayılması ve çağdaş ilerleme seviyesinin yakalanması gerektiğini söylüyordu. Medenileşme için tek yol da ilim ve fennin kılavuzluğu ve toplumsal alanda tatbik edilmesiydi. "İlim ve fen nerede ise oradan alacağız ve her ferdi milletin kafasına koyacağız," diyen Mustafa Kemal için bilim, "hiçbir delili mantıkiye istinat etmiyen bir takım an'anelerin, akidelerin" karşısında hakikat kabul edilmesi gereken bir değerler manzumesiydi. Bilim, sadece toplumsal regülasyon için sistematik bilgi ve yöntem değil, ayrıca bütün nüfusun kendi hakikati görmesi gereken bilgiyi karşılıyordu. Yani nüfus içinde bilim karşısında kendi değer, inanç ve bilgisini sürdürmeye ve bilime mücerret kalmaya çalışan gruplar söz konusu olamazdı. Zira bilimsel bilgiyi hayatına ve düşüncesine tatbik edemeyen ve haliyle medenileşemeyen toplumlar, esaret altına girmeye veya yok olmaya mahkûmdu (1959: 44).

6 Tevfik Fikret'e ait bu şiir hem II. Meşrutiyet sonrasında (1910/1911, Selim Kohen, "Malumat-ı Etfal") hem de Cumhuriyet döneminde (1928, Sadreddin Celal [Antel], *Cumhuriyet Çocuklarına Sevimli Kıraat*, 2. Sınıf) eğitim kitaplarında yayımlandı (Doğan, 1994: 86; Çakır, 2019: 56).

Bilim, medeni bir sosyal alanın oluşturulma yöntemini ve ayrıca toplumun/bireyin kendi hakikati görmesi gereken bilgiyi sağladığından, devlet ve nüfusun medenileşmesi için temel şarttı. Bilimsel bilginin nüfus ve birey için bir hakikat olmasına dair düşüncenin tarihselliği bulunuyordu. Buna göre bilimsel bilgi, birey ve nüfus için hakikat olduğunda hem devletin hem de nüfusun selameti güvenceye alınabilirdi. Söz gelimi 1890'da Ahmet Mithat Efendi, güvenilir ve yönetilebilir bir toplumsallık aracı olarak "ilim nurunun" yaygınlaştırılmasını şart görüyordu. İlim nuru, ayrıca, bireysel ve toplumsal bir selamet aracıydı (2019: 18-19). Bilim, ahlâkla birleşerek, bireysel ve toplumsal bir normalleşme ve medenileşme düzeneğiydi (Seyfettin, 2020: 128-129). Benzer biçimde Ziya Gökalp "Yeni Hayat" için "her tekâmül [gelişme] ilim iledir ve vatan içindir" önermesini daha anlamlı buluyordu (2019b: 72).

Mücerret, kimi evrensel insanlık değerlerinin dışında olmayı ve bunları hakikat görmemeyi de ifade ediyordu. Neticede bilim, medeniyetle birleşerek ahlâki değer sistemini oluşturuyordu. 1896'da Halit Ziya Uşaklıgil "kendisine vahşi bir memlekete düşmüş bir mütemeddin yüksekliğini ver[en]" bir karakterin bile, medeni değerleri hakikati saymadığında "insanlık duygularından bu derece mücerret olabileceğine" şaşırmamak gerekeceğini söylüyordu (2020: 166, 206). Mustafa Kemal 1922'de saltanatın ilgasıyla ilgili olarak konuşurken, tarihin eski dönemlerinden beri Türklerin büyük medeniyetler inşa edip çağının ilerisinde bulunmasına rağmen 19. yüzyıldan itibaren çöküşün başladığını ileri sürüyordu. Bilhassa otuz altıncı ve son padişah Vahdettin döneminde Osmanlı'nın yaşadığı yıkımı, devletin darbelenen istiklâlini, "toprak, servet, nüfus ve haysiyet" kayıplarını hatırlatıyordu. "Binlerce seneden beri istiklâl mefhumunun timsali aslîsi olan Türk mililleti"nin uçurumdan atılmak istendiğini, son darbeyi vurması beklenen kişinin de Vahdettin olduğunu söylüyordu: "Fakat bu tekmeyi vurdurmak için bir hain, bişuur, biidrak, bir hain lâzımdır. Nasıl ki, kanunen idamı lâzım gelenlerin bile ipini çekmek için kalb ve vicdanı ulviyeti insaniyeden mücerret bir mahlûk aranır" (1945: 269).

Cemiyeti insan olmanın en üst mertebesi gören bu düşüncede bilim, bütünleşmiş ve homojen bir toplumsal uzamın düzeneği olduğu kadar, bilim insanını mümkün kılan koşul da meslek zümresi, cemiyetin varlığı ve bilimle kurduğu ilişkinin nitelikleriyle belirleniyordu. Cemiyetin ve medeniyetin ilerlemesinin bilimle mümkün olduğuna inanan İsmail Hakkı Baltacıoğlu 1933'te "Alim yalnız ve münzevi bir fert değil, meslek denilen aynı zamanda ahlâkî, vicdanî ve hususî tekniği olan içtimaî zümrenin adamıdır," diyordu. Ona göre "ilim alimin derunî [içsel] hayatından ibaret değildir. İlim millet içerisinde ve milletler arasında bir nevi tesanüt [dayanışma] hâlinde tecelli eder". Organik bir bünye olarak cemiyetin bireyden bağımsız oluşturduğu "ilim hayatı"nın haricinde, bilim insanlarının bireysel olarak edindiği "ilim zekâsı" ve "ilim vicdanı"nın söz konusu olamayacağını söylüyordu. "İlim kafası", "ilim zekâsı", "ilim vicdanı",

"ilim aşkı" ve "ilim iradesi" gibi melekeler, "zümre menşe'li olan maşerî mahsuller" olup, "ilim mesleklerinden başka muhiti, zarfı yoktur. Maşeri hayat yaşamanın eserleridir". Âlim ilim mesleklerinin, ilim meslekleri de cemiyetin doğrudan bir çıktısıdır. Bundan dolayı bizzat cemiyetin varlığından zuhur eden "ilim hayatının dışında mücerret ve münzevi olarak ne ilim zekâsının, ne de ilim vicdanının teşekkülü mümkün değildir" (1933: 17-19).

Medeni ve karşıtı mücerret söyleminin doğuşunun nedeni, 19. yüzyılla birlikte Osmanlı düşüncesinin transandantal kategorisi olan bilimsel bilgiydi. Batı karşısında geri kalma nedenlerinden biri bilim olduğundan, devlet ve nüfus bu bilgiyle regüle edildiğinde Osmanlı'nın içine düştüğü buhran sona erebilirdi. Bir devletin, nüfusun ve hatta bireyin medenileşmesi için bilime açık olması, bu bilgiyle gündelik pratik ve söylemini belirlemesi ve bilimi kendi hakikati görmesi gerekiyordu. Pozitivist bilgiyle nüfus regülasyonunu amaç edinen bu düşüncede medeniyet, ideal içtimai hali belirtirken, söz konusu bilginin temel hedeflerinden biri ise mücerret olarak kodlanan gruplardı. Mücerret grupların ve bunların değerlerinin gelişmemiş olduğu savını içeren düşünme biçimi, Osmanlı-Cumhuriyet düşüncesini dramatik biçimde belirlemiş olan Auguste Comte felsefesinde, toplum ve bireylerin gelişimini ifade eden üç hal kanununun (teolojik, metafizik ve pozitif evreler) Osmanlı'ya transkripsiyonunda görülebilir. Comte'un üç hal kanununun ikinci evresi olan ve "kişiselleştirilmiş soyutlamaların veya varlıkların hakimiyetiyle karakterize edilen" (Comte, 2009: 35) metafizik evre (*état métaphysique/abstrait*) kavramı, "hâl-i mücerred" biçiminde Osmanlı düşüncesine çevrildi (Salih Zeki, 2015: 123).

Comte'un üç hal kanunu, en genel anlamda, modern bir medeni toplumsallığa gidiş süreçlerini karşılıyordu (Comte, 2009: 35; Korlaelçi, 1986: 136). Osmanlı düşüncesinde de toplumlar, tarihsel olarak peşi sıra gelen evrensel kimi aşamaları katederek kalıcı bir medeniyet (medeniyet-i dâime) tesis edebilirdi (Ahmed Şuayb, 2015b: 41-47; Dr. Rıza Tevfik, 2015: 32; Salih Zeki, 2015: 123). Buradaki mücerret evre, sadece bir kelime benzerliği gibi dursa da Osmanlı düşüncesinde toplumların gelişmişlik düzeyinin üç aşamaya (sözgelimi vahşiyet, bedeviyet, medeniyet) ayrıldığı ve mücerret kavramının kapsadığı aşiretlerin/göçebe aşiretlerin (kimi zamanlar değişse de) içtimai gelişmişlik anlamında ikinci basamakta değerlendirildiği unutulmamalıdır. Nihayetinde aşiretler, küçük de olsa bir içtimai yapı olup tek bir lider/asabiye oluşturmuş ve kimi soyutlamalar/değerler kurmuş yapılar olarak bütünüyle iptidai olmayıp medeni toplumların önceki aşamasıydı.

Mücerret, pozitif evreye geçememiş, medenileşme hareketine dahil olamamış ve medeniyetin dışında konumlananları niteliyordu. Ayrıca mücerret formlar, pozitif evredeki medeni ve bütünleşmiş nüfus içindeki marazlar veyahut nüfusun medenileştirilme sürecine yönelik engeller olarak görüldü. Nitekim Osmanlı düşüncesinde Comte felsefesi, bütünleşmiş nüfusu imkân dahilinde kılan bilimsel bir çerçeve biçiminde kavrandı. 1908'de Comte üzerine yazan Halide Salih [Halide Edip

Adıvar], "Comte'un maksad-ı yegânesi 'İttihad-ı ictimâî' (Union Sociale) şerâitinin [şartlarının] tecdidinden [yenilenmesinden] ibaret," diyordu (2015: 109). Aydınlar tarafından pozitivizm "sosyopolitik bir program olarak" (Kabakçı, 2014: 29) kabul edildi ve modernite öncesinde dinlerin oluşturduğu toplumsal düzeni ve birliği artık "pozitivist siyaset"in sağlayacağı düşünüldü (Ülken, 1994: 154).

Osmanlı pozitivistlerinin temel ideali, dağılma sürecindeki devletin kurtarılması için "evrensel din" kategorisinde gördükleri pozitivizm ve onun topluma dair şemalarının dinî inançların yerini almasıydı. Pozitivizmle, değişen dünyada devletin ihtiyaç duyduğu üzere, rasyonel yöntemlerle toplum yönlendirilebilir ve düzenlenebilirdi (Korlaelçi, 2017: 215). Comte'un pozitivizm için evrensel din demesindeki kasıt farklı coğrafya, dil, etnisite ve inançlar boyunca bölünmüş mücerret formları bilimin ortaklaştırdığı bilgi, inanç ve dille bütünleştirmek ve homojenleştirmekti. Nitekim Batılı aydın ve pozitivistlerin de Osmanlı ve nüfus için kurduğu tahayyül buydu. İmparatorluk tarzı yönetim rasyonalitesi ve bunun nüfusla ilişkisinden farklı olarak modern devlet, fragmantal ve mücerret bir nüfus uzamında tesis edilebilecek, işleyebilecek bir rasyonalite ve yönetim biçimi olarak inşa olmadı.

Osmanlı düşüncesinde yeni bir fenomen olduğundan nüfusa dair hayli az olan bilgi, bilimsel yöntem ve kavramlarla sağlanacaktı. Keza, Niyazi Berkes'e (1936: 238) göre Türkiye'de sosyal bilimler ve gelişimi, 19. yüzyıldan itibaren nüfusu anlama, iletişim kurma ve gündelik hayata ulaşmada yaşanan krizlere çözüm bulma arayışından doğdu. Dolayısıyla sosyal bilim düşüncesi, nüfusun gündelik hayatında ortaya çıkan krizlerle ilişkili biçimde beliren sorulara üretilen cevaplar ve nüfus alanında ortaya çıkan krizlere verilen reaksiyonlar boyunca takip edilebilir. Bu normal bir durumdu zira öncesinde ne Batı'nın ne de Osmanlı'nın kadim bilme biçiminde "insan" mevcut değildi (Foucault, 1998: 264).[7] 19. yüzyıldan başlayarak tedricen Osmanlı düşüncesinde ve yönetim süreçlerinde ilkin nüfus, zamanla kamuoyu,[8] toplum,[9] insan,[10] vatandaş[11] gibi te-

7 Somut bir örnek vermek gerekirse, Émile Littré tarafından ilk kez 1863-1877 yılları arasında yayına hazırlanan Fransızcanın en kapsamlı sözlüğünde "Hümanizma" kelimesi yoktur (Foucault, 2004: 31). Örneğin "Rönesans 'hümanizmi' ve Klasik 'rasyonalizm', gerçekte, dünyanın düzeni içinde insan varlığına ayrıcalıklı bir konum tahsis edebildi, fakat bunlar insan tasarımını düşünemeyeceklerdi" (Foucault, 1998: 347).

8 Cengiz Kırlı'ya (2009: 17) göre 1860'lara kadar kamuoyu fikri (efkâr-i âmme/umûmîye), Osmanlı siyasi düşünce ve söyleminde belirgin değilse de 19. yüzyılın ortaları itibarıyla yönetim süreç ve zihniyetinde yeni bir siyasi aktördü. Murat Şiviloğlu'na (2018: 15, 42-50) göre ise Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmaya çalışan II. Mahmud, bu projesini hayata geçirmek için Osmanlı'daki "ilk kamuoyu kampanyası" ile ahalinin desteğini almaya çalıştı. Yeniçeriler de benzeri bir taktikle, sultana karşı güç konsolidasyonu için ahaliyi yanına çekerek cevap vermeye çalıştı. Şiviloğlu, genel olarak, Osmanlı'da kamusal alanın devlet ve toplum arasındaki birliktelikten, çöküş sürecindeki devleti kurtarmak için yapılan modernleştirici reformlardan yaratıldığını belirtir.

9 Şerif Mardin (2017: 44), İbrahim Şinasi Efendi'nin (1826-1871) kullandığı "hey'eti-i içtimâiye" (millet/cemiyet), "hey'eti-i mecmua" (bir şeyin bütünü) kavramlarının Batı'daki "society" kavramını karşılamak için kullandığını söyler. Mardin'e göre İbrahim Şinasi Efendi bu kavramları, "toplumun kendi başına bir nesne, devlet çerçevesi dışında algılanabilir bir kurum" biçiminde tanımlamak için kullandı.

malar öne çıktı. Bu temalar, aynı zamanda bahsi geçen dönemde aşkın bir kategori olan bilimsel bilginin görünür kıldığı ve sorunlaştırdığı fenomenlerdi. Yani, Osmanlı'da bilim anlayışının temel sorunu "insan" ve insanın bulunduğu dış dünya oldu. Aydın ve ricalin bilime yoğun ilgisinin nedeni ve bilimsel yaklaşımının temel hedefi insan olup insanı anlamak, kontrol etmek ve böylelikle devletin güvenliğini sağlamaktı.

Geç Osmanlı aydınlarının muhalif pozisyonlarını ve politik amaçlarını belirleyen temel rasyonalite, yönetim sistem ve süreçlerinin bilimsel esaslara göre organize edilmesi ve nüfusun bilimsel prensiplere göre regülasyonuydu. Bu zümre için Osmanlı'nın deneyimlediği devlet krizinin temel nedeni, yönetim sistemi ve uyrukların kadimden devraldığı bilgi, inanç ve pratiklerdi. 1908'de yayımlanmaya başlayan ve ilk defa felsefi bir hareket meydana getirdiği söylenen *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîye Mecmuası*'nın (Ülken, 1994: 159) "Mukaddime ve Program" yazısının başında Ahmed Şuayb, Mehmed Cavid ve Rıza Tevfik, kadimden beri (minelkadim) "aldığımız çürük terbiye" ve buna eşlik eden son otuz üç senelik kötü yönetim "bizi gerek kendimizin, gerek etrafımızı muhît olan [çevreleyen] küçük büyük hükümetlerin hayat-ı iktisadî ve içtimâîlerinde zuhur eden inkılâbat-ı mühimmeye kesb-i vuku eylemekten [önemli değişikliklerden haberdar olmaktan] şiddetle men ve mahrum etmiştir" diyordu. Sosyolojinin kılavuzluğundan yararlanmayan devlet ricalinin yapmaya çalıştığı reformların başarılı olamayacağı, devlet ve nüfusun selametinin sağlanamayacağı iddia ediliyordu. Pozitivizmin ise her soruna müdahale etmeye imkân verip hayret verici sonuçlara neden olduğu savunuluyordu (2015: 5, 10). Hakeza 1908'de Rıza Tevfik bizzat "'nüfus meselesi' diye

10 Osmanlı'da insan teması yeni bir düşünceydi. Sözgelimi "Münif Paşa, insanı 'ilel ve esbâbını' [hastalıklar ve sebepler] beyan edebilmek için incelediğini belirtmektedir" (Budak, 2004: 538).

11 Osmanlı *ancien régime*'inde *reâyâ*, sultanın yönetimi altında ve devlet işlerinde çalışmayan sıradan halkı karşılıyorken 19. yüzyılda *tebaa*, bir anlamda İngilizcedeki "subject"in (uyruk, tebaa) Osmanlıca muadili olarak günümüzdeki milliyet (*nationality*) veya vatandaşlık (*citizenship*) kavramlarına yakın bir vurguya sahip oldu (Lewis, 1988: 61-63). Burak Onaran'ın tartıştığı üzere, Fransızca ve İngilizcede *kenti* karşılayan *cité/city* kökünden üretilen *citoyen/citizen* (vatandaş) kelimelerinin karşılığı olarak dolaşıma giren *vatandaş*, doğulan yer/memleket anlamındaki *vatan* kelimesinden türetilmiştir. Onaran'a göre, aynı vatanı paylaşan insanlar anlamıyla vatandaş, Fransa ve İngiltere'den farklı bir deneyime işaret ediyor. Osmanlı'da vatandaşlık olgusunun, burjuvazi veya kentli ahalinin deneyimleriyle değil, daha çok modern devlet süreciyle ilişkili biçimde geliştiğini savunur. Vatandaşlığı koşullayan vatan kelimesi, 1837'den itibaren çıkan sözlüklerde görünmeye ve Tanzimat Fermanı'nda kullanılmaya başladı. Askerlik hizmeti, zorunlu eğitim (1824-1825) ve 1840 Ceza Kanunnamesi gibi reformlarla "vatandaşlığın teşekkülüne doğru" adımlar atıldı. Onaran, vatandaşlığın inşa sürecinde askerî yönün olduğuna, yeniden yapılandırılan orduda vatandaşlık bilincine dair işaretlerin bulunduğuna ve askerlik hizmetinin bir "proto-vatandaşlık" yarattığına dikkat çeker (2018: 195-202, 358-359, 370-373). Füsun Üstel (2008: 25-26), "vatandaş topluluğu" yaratma sürecinin "yasalar önünde ve temsilde eşitlik" prensibine göre yapılan adli ve idari düzenlemelerle başladığını, 1960'larla birlikte yapılan kimi düzenlemelerle de doğrudan Osmanlı vatandaşlığının tanımlandığını ifade eder. Şerif Mardin'e göre 19. yüzyılın başlarında icat edilen vatan kelimesinin "ilk yaygın kullanımı"na Namık Kemal'de rastlanır. Namık Kemal'in vatan kelimesine atfettiği anlam, heterojen imparatorluk nüfusu arasında asgari ortaklığı mümkün kılan toprağa –duygusal– bağlılık etrafında çerçevelenebilir (1996: 361-363). Bu dönüşümün sonunda, özellikle "II. Meşrutiyet'le birlikte 'vatandaş' siyasal literatürün başat 'aktör'ü haline" geldi (Üstel, 2008: 73).

fünûn-i ictimâîyede meşhur olan" bir bahis olduğunu ve nüfusa dair doğal faktörlülere [avâmil-i tabîiye] sosyolojiyle hâkim olunacağını iddia ediyordu (2015: 30). 1917'de bir enstitü bünyesinde yayımlanan ilk içtimaiyat (sosyoloji) dergisi olan *İçtimâiyat Mecmuası*'nın ilk sayısının "Mukaddime" kısmında, içtimai bilimlerin son yıllarda rağbet gördüğü ve özellikle de içtimaiyatın bütün aydın zihinleri meşgul eden esas disiplin olduğu belirtiliyordu. Mecmuaya göre sosyal bilimlere ve sosyolojiye bu yoğun ilginin nedeni, "intikal devresinde" bulunan ve "içtimâî bir buhran geçiren" imparatorluğun ve nüfusun selametiydi ("Mukaddime", 1997: 2).

Nüfusa dair epistemik çerçevenin ve bu epistemenin en öne çıkan alanı sosyolojinin Osmanlı entelektüellerince bu kadar önemsenmesinin bir nedeni, siyaset bilimiyle birlikte, devletin ayakta kalma araçlarından biri olarak görülmesiydi. Siyaset bilimi ve sosyoloji, bir anlamda devletin/yönetmenin ve nüfusun bilgisine hâkim olmayı karşılıyordu. 1908'de Bedî Nuri, devletin selametini koşullayan siyaset ilminin geleceğinin, toplumu düzenlemek için bilgi, veri ve yöntem sunan sosyolojiye bağlı olduğunu söylüyordu (2015: 57-58). İçtimaiyata dair bilginin temel hedefi de bütünleşmiş ve homojenleşmiş bir nüfus yaratmaktı. Zamanla Batı'daki gibi homojenleşmiş nüfus deneyiminin öne çıkan aracı, milliyetçi bir söylem ve politika olarak görüldü. Cemiyeti oluşturan temel fenomenlerden mücerret gruplar, nüfusun tek bir kimlik altında bütünleşmesine engel olduğundan devletin bekâsı için de tehdit olarak görülüyordu. Nitekim Ahmed Şuayb, aynı mecmuada, toplumlardaki ayrımların ve farklılıkların ilerlemeyi engellediğini söylüyordu:

> Bir ırk ne kadar mütecanis [homojen] olursa o nisbette efkâr [fikirler] ve hissiyat-ı müşterekeye malik olur ve tarik-i terakkide [ilerleme yolunda] de büyük bir süratle kat'-ı mesafe eyler. Bilakis efkâr, an'anat, itikadat [inançlar] ve menafi [menfaatler] müşterek değilse daima tefrika [ihtilaf] ve nifak eksik olmayacağından terakki gayet ağır ve hatta ekseriye bu hal-i teşettüt [genellikle dağınık hal –ilerlemeye–] büsbütün mani olur (2015a: 43).

Bütünleşmiş ve homojen toplumsal alanın medenileşmiş nüfus ve ilerlemiş devleti koşulladığı bilgisi, dönemin Merkez Avrupa epistemesinin ve bilhassa milliyetçi düşüncesinin ürünüydü. Osmanlı'daki nüfus sorunu, sadece mücerret unsurlarla belirlenmiyordu. Ayrıca çok sayıda dil, etnik köken, din ve mezhebe bölünen nüfusun tek bir din, dil ve dine tabi kılınma sorunu, zaman içinde milliyetçi bir söylem ve siyaseti beraberinde getirdi. Osmanlı düşüncesi üzerinde önemli bir etkiye sahip Ernest Renan,[12] modern dönemde "ruh" ve "manevi varlık" dediği

12 Renan rical ve aydın zümresinin düşüncesi üzerinde hem bir kısmıyla birebir ilişkisi hem de genel olarak fikirleri aracılığıyla önemli bir etkiye sahipti (Mardin, 1996: 236, 362; Kadıoğlu, 2008: 289; Özden, 2017: 120). Renan'ın metinleri mecmualarda tanıtılırdı (Korlaelçi, 2017: 216). Renan'a eleştiri metinleri yazılıyordu (Kemal, 1962); Renan çevrileri yapılıyor, dergilerde tanıtılıyor ve önemli Osmanlı aydınlarıyla kişisel dostlukları bulunuyordu (Korlaelçi, 1986: 201, 204, 218, 314, 342-343, 378).

millet fenomeninin, "birlikte katlanılan ve katlanmaya hazır bulunulan fedakârlıklar duygusunun yarattığı büyük bir karşılıklı bağlılık" gerektirdiğini ifade ediyordu. Renan, bağlılığı sürekli sınanan insan çokluğu olarak düşündüğü milletin varlığının "her gün yapılan bir plebisit" olduğunu söylüyordu (Renan, 1946: 120-122). Nitekim Gökalp milleti "müşterek duygular, müşterek mefkûreler [ülküler/idealler] ve bilhassa müşterek mîsâklar [sözleşmeler] etrafında toplanan mütesanid [dayanışan] bir zümre" (1982: 78) biçiminde tanımlıyordu.

Osmanlı düşüncesi nüfusu hem devletle hem de bizzat birbiriyle bütünleştirmek için siyasal sisteme dönemin şartları içinde dahil etmeye ve nüfus ölçeğinde bir bilinç oluşturmaya çalıştı. Sözgelimi devletin ayakta kalması için yönetim süreçlerine nüfusun genişçe bir kesimini dahil etmek, meşru bir monarşi inşa etmek ve böylelikle tebaanın birliğini sağlamak gerektiği fikrine Yusuf Akçura'da da rastlarız:

> Asıl maksat, Osmanlı memleketindeki müslim ve gayrimüslim ahaliye ayni siyasî *hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek;* böylece aralarında tam *müsavat* husule getirmek; *fikirlerce ve dince* tam *serbestî* vermek; bu *müsavat* ve serbestîden faydalanarak, söz konusu ahaliyi aralarındaki din ve soy ihtilaflarına rağmen yekdiğerine karıştırarak ve temsil ederek, Amerika Birleşik Devletlerindeki Amerikan milleti gibi müşterek vatanla birleşmiş yeni bir milliyet, *Osmanlı milleti* meydana çıkarmak ve bütün bu zor ameliyatın neticesi olarak da, "Devlet-i Aliyye-i Osmaniye"yi aslî şekliyle yani eski hudutlariyle muhafaza eylemekti (1976: 19).

Nüfus bütünleştirilmesi ve homojenleştirilmesiyle sosyal ve siyasal bütün sorunlar çözülebilir görüldü. Nüfus gruplarının bağımsızlık hareketleri, asayişsizlikleri, devlet otoritesine itaatsizlikleri, askerlik yapmamaları, aşiret ve göçerlik halleri ve bunlara tekabül eden medenileşmeye direnmelerinin önüne geçilmeye çalışıldı. Zira bir devlet olarak Osmanlı'nın varlığına yönelik başlıca iki tehdit kaynağının var olduğu düşünüldü: nüfusun mezkûr devinimleri ve rakip/komşu devletler. Üstelik bu dönemki düşüncede nüfus grupları vatan savunmasına destek vermeyerek, asayişsizlik göstererek ve rakip/komşu devletlerle doğrudan işbirliği yaparak veyahut Osmanlı'ya müdahale etmelerini sağlayarak imparatorluğun yıkılmasına vesile olabilecek daha ciddi bir tehdit kaynağı olarak görüldü.

Yeknesak bir medeniyete tabiiyet ve kavmi farkların izalesi

> *Ben, sen yokuz, biz varız.*
> *Hem Ogan, hem kullarız.*
> *"Biz" demek, "Bir" demektir.*
> *Ben, sen ona taparız* (Gökalp, 1976: 13).

Mücerret söyleminin ölçüsü, daha iyi bir ifadeyle mücerret söyleminin nesnesinin tayini, medeniyet ile belirleniyordu. Tarihsel olarak gelişkin ve medeni bir

nüfus, Avrupa'daki gibi ilerlemiş devletlerin koşuluydu. İdealize edilmiş medeniyet hali ve tasavvuru dışında kalan gruplar, değerler ve inançlar mücerret söyleminin nesneleriydi. Devletin ayakta kalması ve güçlenmesi için nüfusun sürekli biçimde kontrol edilmesi ve düzenlenmesi gerektiği düşünüldüğünden, medeniyet söylemi nüfusu hedefledi. Bu durum Osmanlı'ya özgü değildi. Batı'da da ortaya çıktığı dönemde medeniyet söylem ve pratiğinin temel hedef ve nesnesi nüfustu. Devlet denetimlerinin yerleşmesinde, bireylerin kendi kendilerini kontrol etmesinde, gündelik hayatın düzenlenmesinde, merkezî idarenin tesisinde, nüfusun denetim ve kontrol sistemlerine rıza gösterme süreçlerinde, toplumsal yapı ve birliğe zarar veren bazı istenmeyen dürtü ve duyguların bastırılmasında, bireylerin karşılıklı bağımlılık ve entegrasyon geliştirerek iktisadi ve toplumsal ilişkiler oluşturmasında temel düzeneklerden biri medeniyetti (Elias, 2004a: 11-12, 301-321; 2004b: 12-13, 17, 124-127, 299-300).

19. yüzyılda tarif edilmeye başlandığı haliyle Osmanlı'da medeniyetin ve medeni nüfusun kurucu ötekisi göçebe/bedevi, aşiret birimleriyle belirlendi. 1889'da Ahmet Mithat Efendi için medeniyetin karşı kutbunda bedevilik ve göçebelik hali bulunuyordu (2015: 36). Mücerret, temel olarak, aşiret ve göçebe-aşiret fenomenlerinde olduğu üzere içtimai bir bilinç, mefkûre ve devlet, millet gibi müesseseler tesis edemeyecek ve mevcut müesseselere sadakat duymayacak/kapalı kalacak nüfus gruplarını, inançlarını ve fikirlerini kapsadı. Nihayetinde içtimai bilinç, mefkûre ve millet, devlet gibi müesseseler kurabilmek için, dışa/içtimai alana ve diğer aşiretlere/sosyal gruplara açık olmayı ve tek bir siyasal/idari otoriteye sadakati gerektiriyordu. Bu açıklık hem aşiret gibi -dar- sosyalliklere sıkışmayan genel bir içtimai bilinç ve mefkûreyi hem de devlet gibi müesseselere sadakati kapsıyordu. Haliyle nüfus içinde çok sayıda ve birbirinden hayli farklı olan mücerret gruplar ve değerlerinin, bütün enerjisini medeni nüfusa ve devletin bekâsına vakfetmiş Osmanlı için bütünleştirilmesi, temsili ve izalesi şarttı.

1889'da Ahmet Mithat Efendi için mücerret, medeniyete kapalı ve cemiyet olamayacak ilkel kabileleri karşılıyordu. Burada medeniyete temas etmeyen ve ondan mahrum kalan, haliyle medeniliğin tam zıttı olan toplumsal hal, "vahşet" ile ifade ediliyordu. Bir içtimai yapının mutlak vahşet hali de önemli oranda medeniyete mücerret kalmakla izah ediliyordu. Medeniyet, ayrıca bir *insan* çokluğunun, bir üst değer olarak kavranan içtimai bir yapı olup olamayacağını belirliyordu.

> Bu hikâyemizde karilerimize [okuyucularımıza] Amerika'nın vahşet âlemini temaşa ettirmeyi deruhte eylemiş [üstlenmiş] bulunduğumuza göre kendilerini öyle medeniyetten bilkülliye [bütünüyle] mücerret ve mahrum ve vahşet-i mutlaka hâline duçar olan [uğramış] adamlar nezdine dahi götürebilmek elimizdeydi. Ancak bu adamlar beyninde intizamat-ı medeniyeden [medeni düzenlerden] ne kadar mahrum olurlarsa olsun en adi bir cemiyet tasavvuru bile mümkün olamayacağından... (2017: 109)

Ahmet Mithat Efendi'nin 1887'de yayımlanan *Çingene* romanı, dönemin düşüncesinde medeniyetin bütünleştirme stratejisi olduğuna ve bütün kavmi kimlikleri temsil/asimile edebileceğine dair inancı gösteriyordu. Daha iyi bir ifadeyle medeni nüfus, bütün kavmî/milli kimlikleri kendi bünyesinde temsil eden ve medeni olmak dışında farklı aidiyetleri anlamsızlaştıran bir mahiyete sahipti: "İnsanoğlu tümüyle yeknesak bir medeniyete tabi olacak ve insanlar arasında ne kavmiyetçe, ne medeniyetçe hiçbir fark kalmayacak kadar medeniyet yaygınlaşacaktır. Dünya bir insan memleketi ve insan da medeni bir aileden ibaret sayılacaktır!" (2020: 85). Görüldüğü üzere nüfusun medeni olması, bütün sosyopolitik kimliklerin silinmesini ve nüfusun güvenli kılınmasını ifade ediyordu. Dolayısıyla asli olan nüfusun medenileşmesi olduğundan Osmanlı, Müslüman veya Türk kimliği ikincil hedefti. Keza Akçura 1904'te Osmanlı, Müslüman veya Türk gibi kimliklerin medeni bir bütünleşme düzeneği olduğunu ve bütünleşmeye imkân veren bir kimliğin, kavmî ve dinî farkları ortadan kaldıracağını söylüyordu.

> Osmanlı milletinin ortaya çıkmak halinde, devletin farklı din ve cinslere mensup tebaasından, serbestlik ve hukukî müsavat üzerine kurulmuş karma bir millet hasıl olacak, bunlar sırf vatan (Osmanlı ülkesi) ve millet (Osmanlı milleti) fikriyle birleşerek, din ve kavimlerin hayatlarından doğma ihtilâflar ve kavgalar kalmayacak, ve bu esnada Rumlar, Ermeniler gibi Türkler, Araplar da eriyecek (1976: 27).

Hülasa Osmanlı-Cumhuriyet düşüncesinde medenilik, ilk dönemde nüfusun birliğini (mâşerî/içtimai vicdan) ve sonrasında da milletin birliğini (mili vicdan) koşullayan temel ilkeydi. Haliyle Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük fikirleri nüfusun medenilik temalarından olan içtimai bütünleşme, tek bilinç ve mefkûre oluşturabilme düzeneklerindendi. Bu kimlikler, dağılan imparatorluk dahilinde kalan nüfusa göre farklı dönemlerde sorunsallaştırılsa da esas hedeflerden biri nüfusun bütünleştirilmesi ve mücerret görülen aşiret ve göçebe nüfusun medenileştirilmesiydi. Batı'dakine paralel olarak Osmanlı'nın medeniyet söyleminin temel hedefi devletin bekâsı ve bunun için nüfusun bütünleşmesi, kontrol ve regülasyonuydu. Dolayısıyla, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın belirttiği gibi Osmanlı'da "Tanzimat devrinin ilk ideolojisi[nin] medeniyetçilik" olmasının ve "Tanzimat'tan sonra ilk ideoloji kristalizasyonu[nun] bu kelimenin etrafında" oluşmasının nedeni buydu (2007: 147).

Medeniyete mücerret kalan fenomenler

Gökalp, Balkan Savaşları'ndan sonra yazdığı yazıları topladığı ve 1918'de yayımlanan *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak* kitabında, cemiyetlerin "zaman ve mekândan mücerret bir âlem" ve "kendinde şey" (kaim bi-nefsih) olarak görülmesine itiraz ediyordu (2007c: 53). 1932'de Şevket Süreyya Aydemir

Batı'daki gibi bir medenileşme sürecinin evrensel olmadığını ve Türkiye'nin "Millî kurtuluş hareketleri cephesinde" yer alıp "iktisadî ve siyasî cüzü-tâm" bir millet olduğunu savunuyordu. Ancak Cumhuriyet ve nüfusunun "dünyadan mücerret ve kendi içine çekilmiş bir iptidai cemiyet" olmadığını da ekliyordu (1932: 6-8). Medeniyete mücerret kalmak sadece nüfusa has bir durum değildi. Ayrıca devletler de medeniyete mücerret kalabilir, dünyadaki ilerlemelere kendilerini kapatabilirdi. 1889'da Ahmet Mithat Efendi, toplumlar ve devletlerin geri kalmasını, dünyadaki gelişmelere ve dönüşüme mücerret kalmalarıyla izah ediyordu.

> İranîler bile henüz devr-i teyakkuzlarına [uyanış devirlerine] on beş yirmi seneden yani şehametli Nasreddin Han Hazretlerinin mebadi-i hükûmetlerinden [yönetiminin başlangıcından] beri ayak atmış oldukları meydandadır. Devlet-i Aliye-i Osmaniye ve Rusya gibi iki müteceddid [yenilikçi] devlete doğrudan doğruya münasebeti hem-civarîleri [komşuluk ilişkisi] varken bu kadar teehhür etmeleri [gecikmeleri] mücerret hükûmetlerinin delaletsizliğinden değil midir? (2015: 459).

Yukarıdaki sözlerden de anlaşıldığı üzere, 19. yüzyıldan itibaren oluşan düşüncede hem devletlerin hem de nüfusların ilerleme ve hatta gerileme nedenlerinden birinin komşuluk ve sosyal temasla gerçekleştiğine inanıldı. Nitekim bütün göç ve iskân uygulamaları, bu rasyonaliteyle organize edildi. Gökalp, tarihsel olarak birbirine yakın yaşadıkları için Kürtlere aşiret ve göçebeliği Arapların bulaştırdığını, fakat Türklerle komşu olduklarında bu durumdan kurtulacaklarını söylüyordu (1992a: 134). 1917'de ise "Kürdistan'da şehirlerin ahalisi Türk olduğu için Kürtler şehirlerde yerleşince derhal türkleştiler. Arabistan'da ise şehirler Arap ahali ile meskun olduğu için Türk, Kürt vs. oralarda Araplaşırlar," (1997a: 150-151) diyordu. I. Dünya Savaşı'nda Talat Paşa gönderdiği telgrafta, Kürtlerin Araplaştığını ve bunun önüne geçmek için Türklerin yoğun yaşadığı yerlere iskânını emrediyordu (Bozkurt, 2015: 199). 1934'te İskân Kanunu için yapılan görüşmelerde bir milletvekili, asırlardır saltanatın yarattığı hastalık "Türk kanına yerleşmiş ve Türk yabancı müslüman soyları arasında kaldıkça Türklüğünü unutarak o soylara karışmağa müsteit olmuştur," diyordu (Beşikçi, 1977: 169). Temas ve komşuluk ilişkisiyle benzeşme uç noktalara varabiliyordu. Ahmet Mithat Efendi'ye göre medeni devletlerin şiddetine maruz kalan yerli-ilkel halklar, tam da bu esnada medeniyeti öğrenebilmeliydi (2017: 38).

Medeniyet, bir devlet ve toplumdaki bütün bölgeler ve gruplara homojen şekilde yayılmayabilirdi. Yani mücerret, bütünüyle gayrimedeni kalanları değil, ayrıca medeni bir devlet ve nüfus içindeki medenileşme hareketine ayak uyduramayanları da tanımlayabiliyordu. 1889'da Avrupa'da tanık olduklarını aktaran Ahmet Mithat Efendi, medeni Avrupa'daki bazı gelişmemiş bölgelerin de mücerret kaldığını söylüyordu:

> Viyana'nın buraları âdeta bizim Edirnekapısı tarafları gibi pek tenhalık ve köyümsü yerlerdir. Öyle kilise gibi saray gibi müze ve devair-i hükûmet [devlet binaları] gibi ebniye-i âliyeden [yüksek binalar] de mücerret olup ufak binalardan müteşekkildir ki bunların hususi haneler oldukları apaşikare görülür. [...] Orada birçok köylü arabaları gördük ki birtakımları boş ve birtakımları da odun ve üzüm ve kavun ve lahana gibi meyve sebze yüklüydüler. İşte bu da Viyana'nın Şarklık hailine müşabehetini [benzerliğini] arttıran hususiyattandır (2015: 1009).

Medenileşme, sosyal ve mekânsal anlamda homojen ve kendiliğinden seyreden bir dönüşüm anlamına gelmiyordu. Haliyle medenileşme süreci, nüfusun ve mekânın bütününe uygulanması gereken bir dönüşüm hareketi/projesi olarak düşünüldü. Nihayetinde nüfus içinde medenileşmeyen unsurlar, medenileşmiş bünye için bir maraz olarak kavranıyordu. Dolayısıyla medenileşme, devlet eliyle merkezî biçimde yapılan ve sürdürülen sistematik bir süreci gerektiriyordu.

Millet olabilme ölçüsü olarak medeniyet ve mücerret

1918'de Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi (AMMU)[13] bünyesinde yazılan Kürtlerle ilgili ilk bilimsel ve resmî tezlerden olan *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat* kitabında, "bütün Kürt aşiretleri arasında esaslı bir iki aşiret bulmak ve küçük taifeleri [kabileleri] bunların etrafında toplayabilmek mümkün değildir" deniliyordu. Üstelik bu aşiretler arasında dil, gelenek, görenek ve hissiyat anlamında bir benzerlik söz konusu değildi. Hatta dış görünüşleri [eşkal-i zahiriyeleri] arasında bile büyük farklılıklar bulunuyordu. Kitaba göre bu farklılıklar da normaldi: "[Kürt aşiretleri] muhtelif devirlerde muhtelif milletler arasında kaldıkları için, yekdiğerine zıt tesirata maruz kalmışlardı." Buradan hareketle "bütün Kürt aşiretlerinin mücerret bir takım kabilelerden mürekkep olduğu tezahür ediyor. Böyle mücerret kabilelerde ise, mazi fikri ve istikbal istikrarı" olmayacağı söyleniyordu. *Mazi fikri ve istikbal istikrarı*, Renancı millet tasavvurundan mülhem, bütünleşmiş bir toplumsallıkla ve tek bir bilinçle desteklenmediğinden Kürtlerin millet olarak değerlendirilemeyeceği ifade ediliyordu. Nihayetinde mücerret hal nedeniyle Kürtlerin müstakil bir millet olmadığı, bölgenin coğrafi yapısı ve kötü yönetimler nedeniyle iptidai/kadim bir yaşam biçimine alışmış Turani bir kavim olduğu savunuluyordu (Doktor Friç, 2014: 9-10, 31).

Dönemin düşüncesine göre aşiret ve/veya göçebe/bedevi halde olan gruplar, millet gibi içtimai bir bünye oluşturamaz, istikrarlı/devamlı bir toplumsallık kuramaz, her an başka milletlere asimile olabilir ve devlet gibi bir müessese tesis edemezdi. *Kürdler* kitabının epistemolojik çerçevesini oluşturan önemli aydın-

13 İskân-ı Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyeti (1913) yerine kurulan Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi (1916) göçmenler, akabinde aşiretler ve göçebeler üzerine bilimsel araştırmalar yapan, veri toplayan ve bu gruplarla ilgili yönetimsel süreçlerde yetkili olan, sevk ve iskânları yürüten bir devlet kurumuydu (Bozkurt, 2013; Dündar, 2002; 2008; 2001; Üngör, 2016).

lardan Gökalp, medeniyeti bir millet "arasında müşterek olan müesseseler" bütünü biçiminde tanımlıyordu (2007b: 101). Milletin örfüne (içtimai vicdan/*opinion)* uygun ananeleri müessese olarak tanımlayan Gökalp için müesseseler evrensel değil, millete özgüydü. Anane kavramını tarihsel olarak bir içtimai yapının bireylere telkin ettiği düşünce ve pratikler demeti biçiminde tanımlayıp ananeyi de dinî, ahlâki, hukuki, lisani, sanatsal ve iktisadi olmak üzere geniş alanlara ayırıyor ve bunların, bütün içtimai alanda homojen seyretmesi ve aynı biçimde kabul edilmesiyle medeni bir milletin söz konusu olabileceğini söylüyordu (1997b: 22-23). 1912'de Gökalp'in belirttiği üzere, dönemin düşüncesinde aşiret gibi mücerret veya müstakil içtimai gruplar "maddeten ve manen münferit bir hayat yaşayanlar, içtimai bir ruhiyetten, medeni maneviyetten münselih (sıyrılmış) bulunurlar" (2019a: 91). Nihayetinde "medenî bir millet olmak için evvelâ, aşîrî teşkilâttan ve feodal teşkilâttan kurtulmuş olmak lâzım" diyordu. Gökalp'e göre medeni bir fenomen olarak millet, aşiret gibi alt asabiyelere bölünmeyen bütünleşmiş toplumsallık ve tek bir bilince tâbi olan insan grubunu karşılardı. Bu nedenle Afganlar, Farslar, Araplar, Arnavutlar, Çerkezler gibi diğer Müslüman unsurların aksine "millî tesanüt" ve bilinç çok kuvvetli olduğundan Türklerde, "bir kısım Türkmenler müstesna olmak üzere, bunların mukabili olan (boy) tesanüdünden hiç bir iz kalmamıştır" diyordu (1977: 67).

Millet olabilme koşulunun medenilikle belirlendiği düşüncede Türkmenler de istisna tutulmuyordu. 1918'de AMMU bünyesinde hazırlanıp yayımlanan *Türkmen Aşiretleri* kitabında mücerret yapıları, değerleri ve bunları kapsayan gayri medeni halleri nedeniyle Türkmen aşiretleri (Afşar, Farsak, Kaçar, Sarı ve Yörük) millet sayılmıyordu. Kitaba göre Türkmenler, genellikle Türk nesline mensup veya aynı şecereye bağlı (silsileye merbut) olsalar da halihazırdaki durumları dikkate alındığında doğrudan Türk milli bünyesine mensubiyetleri iddia edilemezdi. Türkmen aşiretlerinde "fikr-i istikrar arızî" olup söz konusu durum "Türk ile Türkmen arasındaki hüviyet-i milliyeyi gösteriyor[du]". Yani "Türk seciyesi, Türkmenler'de mevcut" olsa da "Türkmen seciyesi, asra mutabakat nazariyesini takip etmemiştir. Türk seciyesi ise, daima asrı takip eylemiş ve her zaman nev-i ictimâiyesine tetâbuk etmek [uygulamak] istemiştir". Nitekim Türkmenler, tarihin bazı dönemlerinde kimi siyasi birimler (hükümetler) kursalar da medeni bir içtimai yapı olmadıklarından söz konusu birimler uzun süreli olmadı. Hükümetler yıkılınca Türkmenler de aşiret hayatlarına tekrar geri döndüler. Bunun yanında, büyük bölümü Alevi olan Türkmenlerin takva sahibi (zühdî) Türk medeniyeti dışında kalmaları ciddi bir sorundu. Türkmenlerin Türk kabul edilmesi için medenileştirilmesi ve Müslümanlaştırılması zaruriydi (Dr. Frayliç ve Mühendis Ravlig, 2008: 19-22, 86).

Türkmen aşiretlerinin büyük oranda Alevi olması, gayri medeniliklerini artıran bir mahiyet taşıyordu. Benzer biçimde Sünni Kürt aşiretleri, Ezidi ve Kızılbaşlardan daha ileri bir aşamada değerlendiriliyordu. *Kürdler* kitabında, Kürt

toplumu Sünni ve Şii aşiretler olmak üzere "iki şubeye" ayırılıyor, kısmen de olsa Ezidi ve Kızılbaş aşiretlerin varlığı hatırlatılıyor ama daha mücerret olmaları nedeniyle bunlara "ehemmiyet" vermemek gerektiği söyleniyordu.

> Yezidî, Kızılbaş ve sair iptidai dinlere ayrılan aşiretlere ehemmiyet vermek caiz değildir. Bu dinler, mücerret bir haldedir. Ve etrafları da Şii ve Siinnîlerle ihata edilmiştir [kuşatılmıştır]. Bunlar, er geç muhitlerinin hayat-ı iktisadiyesi içinde kaybolacaklardır. Binaenaleyh, Kürtlerin iki kısımdan [Sünni ve Şii aşiretler] başka bir kısmı bulunmaz (Doktor Friç, 2014: 31).

Ezidi ve Kızılbaş inançlarına mensup aşiretler, kendilerinden daha ileri bir toplumsal grup tarafından özümsenme/asimile olma olasılığına daha açıktı. Diğer Kürt aşiretlere nazaran vahşi yaşam biçimleri, küçük birer aşiret birimi olarak kalma eğilimleri, farklı inanca mensup büyük toplumlarla komşu olmaları ve genel anlamda medeni bir toplumsallık kuramamaları nedeniyle daha ilkel bir seviyede kabul edildiler. Keza Ezidi ve Kızılbaş grupların daha iptidai ve mücerret bir halde değerlendirilmesi, Müslümanlaştırılmalarına yönelik uygulamaların nedenlerindendi. Bilhassa Ezidiler, 19. yüzyılın sonlarından itibaren sorun kaynağı olarak görülüp merkezî idarenin müdahalelerine maruz kaldı. Doktor Friç'in *Kürdler* kitabında Ezidilerin bütün yaşam biçimleri ve sosyal yapılarının asayişsizlik üretmek üzerine bina olduğu vurgulandıktan sonra, erken dönemlerden itibaren başlayan devlet müdahalelerin temel sebebi ifade ediliyordu.

> [Ezidi aşiretler] gerek etraftaki kabilelerle ve gerekse hükümetle münasebeti arzu etmezler. Hatta hükümet nüfuzuna karşı kuvvetle mukabele ederler. Bunlar Kürt aşiretlerinin en müstakil bir unsuru değil, belki en mücerred bir unsuru addolunabilirler (Doktor Friç, 2014: 42).

Mücerret kavramının nesnesi veya kimin daha çok mücerret olduğunun tayini, nüfus gruplarının cari olarak merkezî idareye çıkardıkları sorunla belirlenebiliyordu. Sözgelimi Doktor Friç'e göre Zazalar, diğer Sünni aşiretlere nazaran daha medeni bir yaşam biçimine sahipti.

> Zazalarla bütün Kürtler arasında seciye, ahlak, teşekkülat-ı bedeniye, lehçe ve yaşayış itibariyle bariz mübayenetler [farklılıklar] vardır. Bunların, Malatya ve Siverek livalarında bulunanlarından bir kısmı sakin ve zirai bir hayat geçirmekte olduğu gibi büyücek kasabalarda yaşayanları da hükümetin millî müessesatına istinas [alışkanlık] peyda etmişlerdir. Zazaların Toros Dağları arasında müteferrik [dağınık], mücerred ve iptidai bir halde yaşayanları bile temdin [medenileştirmeye] ve istimsale [örnek almaya] seyyar [göçebe] Kürt aşiretlerinden daha çok müsteittirler [kabiliyetlidirler] (Doktor Friç, 2014: 29).

Kürtlerin münferit ve mücerret halde olmaları milli bir toplumsal grup varsayılmalarına engeldi. Keza millet olma şartları arasında bulunan "milli masallar", Kürtler söz konusu olduğunda geçerli değildi. Kürtlerin masalları bir millete veya bütün Kürtlere ve Kürt coğrafyasına değil, sınırlı bir alana ve "münferit bir kabile hayatına ait" oluyordu. Zira "her aşiret münferit ve hululü [nüfuz etmesi] mümkün olmayan bir âlem" (Doktor Friç, 2014: 3-4) olduğundan, inançlar ve aidiyetler genelleşmiyor ve tekil aşiretle sınırlı kalıyordu.

> [Kürt aşiretlerine] umumi bir nazar atfedildiği taktirde, bir aşiretin birkaç havaliye yayıldığı, binaenaleyh inkısama [parçalanmaya] uğradığı görülür. Sonra, aşiretler arasında bir ittisal [bitişme] yoktur. Ve hiçbirisi de muntazam bir hayat geçirmiyor. Heyet-i umumiyesi, dağınık ve İran aşiretlerinden daha mücerred bir haldedir (Doktor Friç, 2014: 49).

Aşiretler hem güçlü siyasal müesseseler kuramaz hem de kimi dönemlerde böylesi yapılar tesis etse de sürekli olamazdı. Sonuç itibarıyla otoriteye itaat göstermeyen Kürtler gibi mücerret kavimler, devlet ve millet gibi müesseseler tesis edemezdi (Gökalp, 2007a: 33).

> [Kürt] aşiretlerin bazıları birer hükümet gibidir ve bazı zamanlar hudutlarını tevsi ederek [genişleterek] başka aşiretleri de idareleri altına almışlardır. Ve bittabi, bunun aksi de vaki olmuştur. Bu aşiretlerin bu kadar çok mücerred olmaları başka bir suretle izah edilemez (Doktor Friç, 2014: 32-33).

19. yüzyılın ilk yarısına kadar Kürt coğrafyasında mîrlik/beylik[14] olarak adlandırılan, aşiret konfederasyonu gibi yapılar var olmuş olsa da söz konusu yapılara dahil olan aşiretler tek bir siyasal otorite ve içtimai bilince değil, kendi aşiret reisine/asabiyesine itaat ettiğinden yok olmuşlardı. *Kürdler* ile aynı sene yayımlanan bir makalesinde Gökalp, mücerret kavramının kapsadığı müstakil halin içtimai bir maraz ve istikrarlı bir "milli devlet" teşkil etmeye engel olduğunu söylüyordu (2007a: 32). Buna mukabil, Gökalp'e göre, bütün Türk milleti kendini bir aile gibi görüp tek bir mefkûreyle hareket eder ve aşiret/feodal reisleri değil, "bir tek hükümeti meşru tanır" (1977: 68). Ahmed Şuayb 1908'de devlet gibi bir müesseseyi, bir toplumsal grubun -medeni seviyesinin- nedeni olarak değil, söz konusu grubun -tarihsel- gelişmişlik seviyesinin sonucu olarak kavrıyordu. Haliyle medeni ve gelişmiş devletin koşulu, tarihsel olarak medeni olan nüfustu, tersi değil (2015b: 41-42).

14 19. yüzyıla kadar Kürt coğrafyasında aşiretlerin bölgesel, siyasi ittifaklar veyahut ayrışmalarla bir araya gelerek kurduğu ve başında *mîr* veya beyin olduğu aşiret konfederasyonları (beylik/*mîrlik*/hükümet) bulunurdu. Osmanlı'nın da resmî olarak tanıdığı söz konusu yapılar, 19. yüzyıldaki merkezileşmeye kadar *de facto* bir özerkliğe sahipti (Yalçın-Heckmann, 2006; Jwaideh, 2008; Bruinessen, 2010).

Sosyal ve siyasal bir maraz kaynağı olarak mücerret hal

1918'den önceki tarihlerde de Kürt aşiretlerinin mücerret söyleminin nesnesi olmasına dair örnekler vardı. Nüfusun genelinden soyutlanmış, kadim yaşam biçiminde *ısrar* edip müstakil kalan grup ve inançları karşılayan mücerret hal, bir bütünleşme/medenileşme problemi olarak kodlandı. Hayri Bendeleri 1908'deki "Dersim Layihası"nda, bölgenin ıslahı için aşiretlerin ve ağaların tasfiye edilmesini şart görüyordu. Hayri Bendeleri'ye göre bölge ahalisinin Osmanlı için olumsuz hallerinin nedeni, mücerret aşiret birimlerine mensup olmalarıydı. Dersim Kürtlerinin gayri medeniliğini ağırlaştıran bir diğer faktör de inançlarıydı. Buna göre burada meskûn bulunan mücerret ahali, hayır ve şerrini bilemeyecek kadar özbilinçten uzaktı.

> Dersim Ekrâd'ının [Kürtlerinin] itiyâd [alışkanlık] ve itikâdleri [inançları] bunlar hakkında istimâl edilegelen [kullanılagelen] cehâlet ve vahşet tabirlerinin hâtıra getirdiği vechile [yönüyle] hayır ve şerlerini bilmemek ve temekkün ve temeddün etmemek [yerleşikleşmemek ve medenileşmemek] gibi esbâbdan [sebeplerden] gayr-ı mütehasıl [meydana gelmeyen] ve çünkü ma'mûrelerde [bayındır bulunan yerlerde] meskûn köylüler ve Anadolu'nun sâir cihetlerindeki [yerlerindeki] Aleviler ne derecede müdrik [olgun] ve mütemeddin [medeni] ise daha zeki ve ceri' [cesur] olmak üzere bunlarda o dereceye mütevâsıl [birleşmiş] olup mücerred aşiret hâlinde ve rüesasının [reislerinin] taht-ı nüfûzunda kalmalarından ileri gelen şirret [kötülükleri] ve şekâvetleri [eşkıyalıkları]... (2013: 130-131)

1896'da Erzincan Bidayet Mahkemesi Başkâtibi Mustafa Şefik Efendi'nin "Dersim Sancağı"nın ıslahı için hazırladığı ayrıntılı layihada dönem içinde bağımsızlık (bu durumda merkezî idareden bağımsız) anlamında kullanılan ve mücerret kavramının kapsadığı *münferit* olma hali; medenileşmemenin, toplumsallaşamamanın ve aşiretler arasında sürgit çatışmanın kaynağı olarak görüldü.

> Çer çöpten yapılıp hâne ıtlâkına [demeye] şayan olmayan kulübelerin her biri bir dağ başında ve münferid bir halde olması 'umrânı [bayındırlaşma/medenileşme] ve yekdiğeriyle ihtilâta [görüşmeye/temasa] ve ünsiyeti [yakınlığa] mâni' olduktan başka bu hâl-i infirâdın [yalnız kalan] her bir aşiretin karşısında hasımı olan diğer aşiret aleyhine silahlanmak gayet teshîl eylemiş [kolaylaştırmış] ve bu sûretle beynlerindeki adâvetleri [husumetleri] imtidâd etmiştir [uzatmıştır] (2013: 97).

Geç dönem Osmanlı'da önemli Kürt aydınlarından olan Mikdâd Midhat Bedirhan[15] 1913'te yazdığı layihasında, Dersim'in yoksulluk, aşiret ve ağalık nedeniyle gayri medeni olduğunu ifade ediyor ve eğitimin, iktisadi refahın bu soruna

15 İsmi Mikdad Midhad, Ahmet Mithat olarak da geçen Mikdâd Midhat Bedirhan (1858-1915), 1898'de yayımlanmaya başlayan ilk Kürtçe gazete *Kürdistan*'ı çıkaran, dönemin önemli Kürt aydınlarından biridir (Issı, 2013: 127-147).

çözüm getireceğini söylüyordu. Buna karşın eğitim yoluyla medenileşme önünde de engel bulunuyordu: "Bâ-husûs [bilhassa] ki ale'l-ekser [çoğunlukla] her biri bir dağ başında, bir vâdi kenarında ve orman içinde birer kulübe inşası gibi münferid ve perakende [dağınık] bir halde yaşamaları da maârifle [eğitimle] ıslâhlarına başka bir mani'-i kavî [güçlü engel] teşkil eder" (2013: 163). 1908'de çıkmaya başlayan *Kürd Teavün ve Terakkî* gazetesinde Süleymaniyeli Seyfullah imzasıyla yayımlanan yazıda, ilk tesis edildiğinde Hamidiye Alayları'nın Rusya'yı telaşlandırdığı, buna rağmen alaylara mensup aşiretlerin mücerret davranması nedeniyle istenen başarının sağlanamadığı söyleniyordu:

> Hamidiye Süvari Alaylarının teşkili, vehle-i ûlâda [ilk anda] Rusya'ca bihakkın [hakkıyla] bâdî-i telâş ve endişe[ye sebep] olduğu halde, mezkûr alaylardan bihakkın ümîd ve intizar olunan [beklenen] intizam ve faideye bedel [karşılık], mücerred su-i idare [kötü idare] yüzünden bunlardan memlekete mazarrat [zararlar] gelmeğe başlaması, hükûmet-i mezkûrenin [Rusya'nın] endişesini çok geçmeden izaleye medar olmuştur [ortadan kaldırmıştır] (1998: 86).

Bu dönemde göçebe ve aşiret halinde yaşayan gruplar, içtimai yapı içinde tecrit/müstakil bilinç oluşturarak hem organizmaya zararlı hem de kolektif/milli bilincin sirayet edemediği mücerret yapıları ifade ediyordu. Dönemin epistemesinde insan kategorisini belirleyen en önemli özellik, kolektif bir bilince sahip içtimai bir yapının olmasıydı. Haliyle aşiretler, nüfusun bütünlüğü boyunca içtimai bir yapı oluşmasına engel olan ve hatta mensubu bulunan bireylerin içtimai bir yapıya dahil olmasına mâni olan ve böylelikle hayvan sürüsünden farksız görülen yapılardı. 1917'de Necmeddin Sâdık [Sadak], aşiret ve kabile gibi yapıların millet gibi devamlı bir insan kümesi olmadığını, bu fenomenlerin hayvan kümeleri gibi ferdi şuurla bir araya gelmiş olduğunu söylüyordu: "Bunlar ferdî şuurların bir araya gelmesinden husûle gelir. Birçok fertlerin yanyana bir arada bulunması -hayvan kümleri gibi- bir cemiyet husûle getiremez" (1997: 16). Aşiret yapısı, nüfusun bütünleşmesine engel olduğu kadar bireysel gelişmeye de engeldi. Aşirete mensup kişiler bireysel hareket edemediğinden, aşiret bilinci ve mefkûresi dışındaki kolektif/içtimai bilince dahil olamıyordu (Dr. Frayliç ve Mühendis Ravlig, 2008: 144). Aşiretler, mensubu olan bireylerin medeni toplumsallıkla bütünleşmesini engellediği gibi, kapsadığı nüfus gruplarının ilerlemesine de mâni olarak medenileşen dünyada yok olmaya yazgılı birimler olarak görüldü. Zira medeni olmayanları karşılayan mücerret, farklı ve gelişmiş içtimai oluşumlara asimile olma tehlikesine açık olmayı ifade ediyordu.

Bu episteme, Émile Durkheim (2020: 265, 382; 1985: 30-32, 43-44, 120) sosyolojisinden mülhem, toplumu bir organizma olarak kavradı. Birey çokluğu olarak toplum, tek tek bireylerin bilinçlerinin ötesinde/bağımsız ve bireylerin bilinçlerini belirleyen organik bir yapıyı ifade ediyordu. Geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet içtimaiyat düşüncesinde aşiret gibi birimler, ferdi olup cemiyet gi-

bi gelişmiş bir yapı kabul edilmezdi. Mücerret ve haliyle cemiyet olamayan bu sosyal yapılar, tek tek fertlerin üstünde bazı soyut sentezler ve bu sentezlerin bireyleri değiştirdiği bir dinamik barındırmadığından sorunluydu. Zira, dönemin epistemesinde toplumun bireyde kendini yeniden üretmesi gerekir ve toplumda fert değil, kolektivite belirleyici olmalıdır (Necmeddin Sâdık [Sadak], 1997: 16-17). Cemiyetlerin bireylerden bağımsız oluşturduğu bilinç ve mefkûreye fertlerin öznelliklerinden sıyrılmış biçimde dahil olması veya edilmesi önündeki en büyük engel, aşiret gibi mücerret fenomenlerdi. Sözgelimi Gökalp'e (1992b: 39) göre mücerret yapılar, kapsadığı nüfusa kolektif bilincin sirayet etmesine engeldi. Bu cihetle Gökalp'in mefkûre tartışması da kolektif vicdanla ilişkiliydi. Aşiretler, kolektif bilinçdışında konumlandığı gibi farklı bir mefkûre de üretiyor ve sürdürüyordu. Bu da milli vicdana ve mefkûreye alternatif, hatta Kürt aşiretler özelinde karşı bir bilinç üretilmesi demekti.

Aşiretler söz konusu olduğunda sorun edilen sadece Kürt aşiretleri de değildi. 1918'de Türklerin birleşmesi gerekliliği üzerine Rusya Türklerine seslendiği yazısında Gökalp, "Bir ülke dahilinde bulunan muhtelif Türk şubelerinin, ayrı asabiyetleri teşkîl etmesine kat'iyyen meydan vermemeli, aşiret yahut kabile ve şa'b [oymak/boy] mefkûreleri varsa öldürülmeli, canlı ve kuvvetli olarak yalnız 'Türk-Müslüman Mefkûresi' bırakılmalı," diye sesleniyordu. Zira Müslüman-Türk mefkûresi, bir kolektivite oluşturmaya ve toplumu meydana getiren bütün bireylere yayılmaya imkân verebilirken, oymak, boy, cemaat veya aşiretlerin mücerret mefkûresi, üyeleri dışındaki bireylere sirayet edemezdi (2007a: 35).

Bu dönemde aşiret analizinin kökeni Durkheim'ın kolektif bilinçdışı yapılar olarak tanımladığı "ikincil gruplar" üzerine yaklaşımına dayanırdı.[16] Gökalp'in "içtimaî vicdan", "milli vicdan" veya "mâşerî vicdan" dediği ve geç Osmanlı'dan başlayarak Cumhuriyet'le devam eden süreçte çokça kullanılan kavram, Durkheim'ın "kolektif bilinç" (*conscience collective*) mefhumunun Türkçeleştirilmesiydi. Daha iyi bir ifadeyle "milli vicdan" çevirisiyle "milliyetçileştirilme"siydi (Berkes, 1936: 243). Nitekim Gökalp'in Durkheim düşüncesindeki toplum kavramının yerine millet kavramını ikame ettiği ve hatta milliyetçiliği bir dinî inanç biçimine dönüştürdüğü düşünülür (Heyd, 1950: 57; Zürcher, 2002: 55). Gö-

16 Durkheim, "ikincil gruplar" diye adlandırdığı klan, yerel (bağımsız kent ve köy), aile, birbirine göre özerk meslek grupları gibi sosyalliklerin "bastırıcı bir etki" yaratma ihtimalinden bahseder. Ona göre büyük toplumsal oluşumlarda bireyselleşme ve bireyin özgürlüğü söz konusuyken küçük toplumsal yapılarda birey, bütünüyle ve sürekli olarak kuşatıldığından, gelişemez. Bireylerin geniş bir toplumsal uzamda hareket serbestisinin olması, ikincil grupların iktidarına ve tahakkümüne maruz bırakılmaması ve grubun amaçları doğrultusunda şekillenmemesi gerekir. Bu ikincil iktidar odakları veya kolektif ayrılıkçılık (partikülarizm) üzerine iktidar uygulayacak, bu gruplara bütünün bilincini dayatacak genel, merkezî iktidar gerekir. Dolayısıyla devlet gibi bir organın temel işlevi, ikincil gruplardan oluşan ayrı kolektiviteleri bütüncül bir kolektiviteyle bütünleştirmektir (2006: 111-113). Bu durumda "devlet adamının görevi, artık, toplumları, kendisine çekici gelen bir ülküye doğru şiddetle itmek değildir; onun rolü bir hekimin rolüdür: sağlığı iyi koruyarak, hastalıkların çıkmasını engeller, ortaya çıktıkları zaman da onları iyileştirmeye çalışır" (Durkheim, 1985: 98).

kalp'ten önce kolektif bilinç kavramının kullanıcıları arasında Akçura da bulunuyordu. Akçura, Fransız Devrimi sonrasında Avrupa'da milliyet fikrinin, soy ve ırk bağından ziyade "vicdan" birliğine dayandığı (taleb-i vicdânîye müstenid) zannından dolayı, 19. yüzyılda uygulanabilir bulunan Osmanlı kimliğiyle bir kolektif bilinç yaratılmak istendiğini söylüyordu. Buna karşın, değişen dünyada cemiyetlerin kolektif bilincinin (serbestî-i vicdan), din birliğinin yerini aldığını iddia ediyordu (1976: 20, 34-35).

Bu dönemde aşiret, toplumsal organizmadan bağımsız, haddinden fazla mücerret ve bir tür patoloji olarak belirdi ve sonrasında sosyal bir maraz olarak sorunsallaştırıldı. Nitekim toplumun normal ve patolojik yanlarını tespit etmeyi önemli bir sosyolojik sorun olarak kavrayan Gökalp (Berkes, 2016: 422), bir hastalık olarak gördüğü aşiretlerin medenileştirilmesi, yani tedavisi için teşhis konması ve sonra da hastalığın nedenlerine inilmesi gerektiğini söylüyordu. Ona göre iptidai bir cemiyet olarak aşiretin de kendi içinde gelişim evreleri bulunur ve en ilkel aşiret formu göçebelerdir (Gökalp, 1992b: 42-43). Aşiretler gibi toplum altı sosyallikler, tıpkı kanserli bir doku veya yapı gibi, milli organizmanın işleyişi dışında kalan ve buna zararlı fenomenlerdi. Aşiretlerin topluma karşı mücerret ve gayri medeni yapıları, mensuplarının toplumsal mefkûreye ve milli vicdana değil, aşiret vicdanına/mefkûresine göre belirlenmesini beraberinde getiriyordu.

İçtimai bir bilinç ve devlet gibi müesseseler oluşturmaya engel olan aşiret ve göçebe halde kalan Kürtler ve Türkmenler gibi nüfus grupları ile Alevilik, Ezidilik gibi heterodoks inançlar, mücerret olarak değerlendirilirdi. Mücerret halin geç dönem Osmanlı'dan başlayarak sorun olarak kodlanmasının nedeni, sosyal alanda soyut/özerk/münferit/müstakil ve öngörülemeyen inanç, fikir ve varlık biçimlerinin gayri medeni ve bilim dışı, dolayısıyla yönetim sistemi ve nüfusun ilerlemesinin önündeki engel olarak kavranmasıydı.

"Suç, devlet nüfuzunu kıracak mahiyettedir": Mücerret grupları kapsama ve bütünleştirme pratikleri

Nüfusun medeniyet ve mücerret dikotomisi etrafında sorunsallaştırılması tek başına söylemsel/epistemik alanı değil, ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden Cumhuriyet'e uzanan süreçte nüfusla ilgili yönetsel pratikleri de belirledi. Osmanlı, merkezileşme ve devlet kurumsallığını toplumsal bünyeye yayma döneminde "medenileştirilmeleri ve insanileştirilmeleri gereken" mücerret nüfus gruplarını kapsamak ve bunları iktidar stratejilerine dahil etmek için farklı biçimlerde ve sahalarda projeler geliştirdi. *Mücerret* gruplara yönelik politikalar, medenileşmelerini kapsayan Sünni İslâm inancına geçmelerini, halife sultana dinî ve siyasi bağlılıklarını sağlamayı, merkezî idareye itaatlerini temin etmeyi ve iletişim için Osmanlı Türkçesi öğrenmelerini hedefledi (Somel, 2015: 32).

II. Abdülhamid döneminde heretik ve heterodoks inanç grupları, Batılı tarzda misyonerlik faaliyetleriyle Müslümanlaştırılmaya çalışıldı (Georgeon, 2006: 314). Örneğin 1891-1892 yıllarında "sapkın mezhep" (firak-ı dalle) olarak kodlanan Ezidiler, ana nüfus grubunu oluşturduğu düşünülen İslâm içerisine katılmaya çalışılan gruplardan biriydi. Ezidilerin Müslümanlaştırılması için izlenen aşamalardan ilki saygın ulema veya yerel seçkinlerden bir "nasihat kurulu" oluşturulmasıyla "ikna" etme, ikna işe yaramadığında, çoğunlukla katliamlara varan şiddet üretilse de "heyet-i tedibiyye" aracılığıyla nizam verme biçimindeydi (Deringil, 2002: 205). İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC), göçebe ve yarı göçebe Türkmen aşiretlerini askerliğe almak, vergi tahsil etmek, yerleşik ahaliye sıkıntı çıkarmalarına mâni olmak, bölgesel olarak Müslüman çoğunluğu artırmak ve medenileştirmek için iskâna tabi tuttu (Dündar, 2002: 165-166). Benzer biçimde, 19. yüzyıldan itibaren başlasa da bilhassa İTC ve erken Cumhuriyet döneminde Kürt coğrafyasındaki aşiret ve göçebe nüfus yoğun biçimde iskân edildi (Beşikçi, 1977; Dündar, 2002; 2008; Üngör, 2008; 2016).

Mücerret addedilen inanç gruplarından biri olan Alevilerin ibadetleri, Cumhuriyet döneminde tek başına bir suç unsuru sayıldı. 1930'lardaki gazetelerde, günümüzde üçüncü sayfa haberlerine benzer biçimde, Alevi ve Bektaşilerin *gizli* ayinleri polisiye ve kriminal hadiseler biçiminde aktarıldı. 1930'daki bir haberde "halkı bektaşiliğe teşvik ettikleri" ve Bektaşilik "propagandası" yaptıkları tespit edilen altı kişinin tutuklandığı söyleniyordu (*Vakit*, 8 Haziran 1930: 3). 1932'de, Gaziantep'te ayin yaptıkları gerekçesiyle kolluğun yaptığı baskınla yakalanan iki Kızılbaş şeyhinin tutuklu ve on iki müridin ise tutuksuz yargılandığı aktarılıyordu (*Son Posta*, 14 Mayıs 1932: 2; *Milliyet*, 14 Mayıs 1932: 2). 1932'de Manisa'da ticaret odası başkâtibinin evinde "Bektaşi âyini" yaptıkları için kadınlı erkekli bir grup, ağır ceza mahkemesinde yargılanıyordu (*Akşam*, 20 Nisan 1932: 7; 20 Mayıs 1932: 4). İzmir'de Bektaşi ayini yapıldığı ihbarı üzerine, "eski şeyhle müritleri, âyinicem yaparken cürmü meşhut [suçüstü] halinde" yakalanıyordu (*Vakit*, 17 Ekim 1933: 6). 1933'te, Aydın'da ayin yapan beş dervişin suçüstü yakalandığı ve ayin esnasında içki içildiği haberleştiriliyordu. Cürmün yargıya taşınması da ihbar üzerine yanına jandarmayı alan kaymakamın evi basmasıyla gerçekleşiyordu (*Vakit*, 24 Kasım 1933: 10). 1934'te ayin yaptığı iddiasıyla ve uzun bir takibat sonucunda "suçüstü" yakalanan Aleviler, gazetede "yobaz" olarak kodlanıyordu (*Halkın Sesi*, 13 Ağustos 1934: 1). 1935'te Ankara'da suçüstü yapılarak ceme katılanlar göz altına alınıyordu (*Zaman*, 27 Temmuz 1935: 2). 1936'da "Eyüpte cem ayini yaparken kadınlı erkekli 30 bektaşi yakanlandı" (*Haber*, 14 Kasım 1936: 1) haberi birinci sayfadan veriliyordu. Savcının "Suç, devlet nüfuzunu kıracak mahiyettedir," sözleriyle iki kişi tutuklanıyordu (*Haber*, 15 Kasım 1936: 6). Aynı yıl içinde Yunus Nadi bu tutuklamaları eleştirse de (Nadi, 1936: 1, 3) hadiselerin devam ettiği anlaşılıyor. Ezcümle 1930'ların sonuna kadar Alevi ve Bektaşi ayini yapmanın suç kabul edil-

diği ve mahkemede yargılandığı görülüyor (*Yeni Asır*, 21 Mart 1937: 2; *Anadolu*, 13 Ağustos 1939: 2).

Sonuç

Mücerret sosyal formlar, hem nüfusun genelinden ayrıksı oldukları hem de bizzat kendi içlerinde önemli farklılaşmalar yaşadığı düşünüldüğünden 19. yüzyıldan itibaren önemli bir toplumsal sorun kaynağı olarak kodlandı. Pozitivist bilimsel düşünce ve yöntemde, sürekli bir dönüşüm halinde olanın bilgisinin tespiti zor görülüyordu. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e rical, aydın ve siyasal elitin düşüncesinde mücerret gruplar ve değerlerinin bilgisini tespit etmeyi zorlaştıran iki sürekli dönüşüm seyri vardı. Evvela, bu mücerret grupların güçlü içtimai bilinç ve müesseselerden yoksun olduğuna inanıldı. Haliyle değerleri, inançları ve sosyal yapılarının sürekli değiştiği düşünüldü. Ayrıca, aşiretler gibi en öne çıkan mücerret grupların büyükçe bir kısmı göçebe halde yaşadığından kontrol edilmeleri ve düzenlenmeleri güç görülürdü. Nüfusun geneli için tasarlanan merkezî pratiklerin, bilimsel projelerin, söylemlerin mücerret halde kalan grupların değer, bilgi, kültür ve inançlarına sirayet edemediği algısı bulunduğundan, bu gruplar nüfusun geneliyle bütünleştirilemiyor ve medenileştirilemiyordu. Yönetim mantığının okunur, bilinir ve düzenlenebilir kılmaya çalıştığı nüfusun içindeki okunamaz, öngörülemez, bilinemez ve regüle edilemez olan sosyal formlar ile bunların inanç ve değerlerini karşılamak için mücerret kavramını kullanmasının ve bu grupların iktidar pratiğinin nesnesi olmasının önemli nedenlerinden biri buydu.

Toplumsal bedene yayılmış mücerret gruplar, devletin bekâsı için medeni ve bütünleşmiş bir nüfusu temel hedef olarak belirleyen Osmanlı ve Cumhuriyet düşüncesinde önemli bir sorun kaynağıydı. Mücerret gruplar geç Osmanlı'da devletin yıkılma nedeni, erken Cumhuriyet döneminde ise devletin güçlenmesinin önündeki engellerden biri olarak görüldü. Nüfusun bütünleşmesini, ilerlemesini ve medenileşmesini tek çıkış yolu olarak kavrayan bu rasyonalitede kadim gelenek, inanç ve yaşam biçiminde kaldığı ve diğer nüfus gruplarıyla bütünleşmediği düşünülen mücerret grup ve inançlar, nüfus stratejilerinin temel hedefi oldu. Nihayetinde böyle bir rasyonalitede, mücerret gruplar üzerinde uygulanan her türlü yönetim pratiği bir tür medenileşme hareketi olarak yorumlanıyordu.

Başta Ezidi, Kürt, Arap, Alevi ve Türkmen aşiretler ve göçebeler, bizzat toplumsal yapıları nedeniyle milli bir bilinç ve devlet kuramayacak, halihazırda kurulmuş milli bilinç ve devlete sadakat göstermeyecek unsurlar olarak kodlandığından medenileştirilmeleri mecburi görüldü. Mücerret söylemi, nesnesini sadece gayri medeni veya vahşi olarak kodlamıyordu. Ayrıca herhangi bir medenileştirme hareketini ve ortaya çıkabilecek şiddeti meşru kılan bir işleve de sahip-

ti. Örneğin medenileştirme, retrospektif olarak bakıldığında, asimilasyon olarak görülse de dönem içinde Kürtlerin gayri medeni özelliklerinin izalesi olarak düşünüldü. Söz konusu olan, milli bir kimliğe sahip Kürtlerin Türkleştirilmesi değildi. Vahşi, bedevi ve gayri medeni görülen bir nüfus grubunun medenileştirilmesi, insanlaştırılması ve böylelikle Türkleştirilmesiydi.

Mücerret, 1930'lardan sonra nüfusla ilgili söylemde kaybolsa da bu kavram, tanımladığı gruplarla ilgili düşünceyi belirlemeye devam ediyor. Mücerret kavramının gösterdiği gayri medeni temalar, mevzubahis nüfus gruplarının düşünülme ve kavranma biçimini etkiliyor. Mücerret ve medeni söylemini Kürtler, Aleviler, Ezidiler ve Türkmenlerle ilgili hakikati, ideolojik bir manipülasyonla çarpıtan projeler olarak düşünmemek gerekir. Aksine, mücerret ve medeni söylemi, söz konusu nüfus gruplarının varlığını belli biçimde sorunsallaştırmanın ve haklarında belirli türde hakikat üretmenin aracı olarak işledi. Sözgelimi günümüzde Kürtlerle ilgili söylemin semantiğinin aşiret, fragmantal ve feodal toplumsallık, tarihsel olarak devlet ve millet gibi müesseselerden yoksunluk gibi temalarla belirlenmesi veya "Kürtçe medeniyet dili değildir," gibi kimi iddialar, söz konusu hakikatin etkileridir.

KAYNAKÇA

Ahmed Şuayb (2015a) "Avamil-i İctimaiye 1: Irk Nazariyesi", *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiîye Mecmuası, 2. Cilt* içinde, M. Kanar (haz.), Doğu Kitabevi, İstanbul, 29-52.

Ahmed Şuayb (2015b) "Devlet ve Cemiyet", *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiîye Mecmuası, 1. Cilt* içinde, M. Kanar (haz.), Doğu Kitabevi, İstanbul, 41-52.

Ahmed Şuayb, Mehmed Cavid ve Rıza Tevfik (2015) "Mukaddime ve Program", *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiîye Mecmuası, 1. Cilt* içinde, M. Kanar (haz.), Doğu Kitabevi, İstanbul, 5-11.

Ahmet Mithat Efendi. (2000a) *Acâib-i Âlem*, K. Yetiş (haz.), Türk Dil Kurumu, Ankara.

Ahmet Mithat Efendi. (2000b) *Taaffüf*, A. Ş. Çoruk (haz.), Türk Dil Kurumu, Ankara.

Ahmet Mithat Efendi. (2002a) *Arnavutlar Solyotlar*, N. Sağlam (haz.), Türk Dil Kurumu, Ankara.

Ahmet Mithat Efendi. (2002b) *Fennî Bir Roman yahut Amerika Doktorları*, M. F. Andı (haz.), Türk Dil Kurumu, Ankara.

Ahmet Mithat Efendi. (2003) *Gürcü Kızı yahut İntikam*, K. Yetiş (haz.), Türk Dil Kurumu, Ankara.

Ahmet Mithat Efendi. (2015) *Avrupa'da Bir Cevelan*, N. A. Pala (haz.), Dergâh, İstanbul.

Ahmet Mithat Efendi. (2017) *Rikalda Yahut Amerika'da Vahşet Âlemi*, U. Nerkiz (haz.), Dergâh, İstanbul.

Ahmet Mithat Efendi. (2019) *Şeytankaya Tılsımı*, İ. Kayapınar (haz.), İş Bankası, İstanbul.

Ahmet Mithat Efendi. (2020) *Çingene*, Ö. Aslan (haz.), İş Bankası, İstanbul.

Akçura, Y. (1976) *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Altuğ, F. (2014) "19. Yüzyıl Osmanlı Edebiyatında İmparatorluk, Medeniyet, Yerlilik, Yaban(cı)lık ve Din" Uslu, M.F. ve Altuğ F. (haz.) *Tanzimat ve Edebiyat: Osmanlı İstanbulu'nda Modern Edebi Kültür* içinde, İş Bankası, İstanbul, 65-114.

Aydemir, Ş.S. (1932) "İnkılâp Bitti mi?", *Kadro*, 3: 5-10.

Baltacıoğlu, İ.H. (1933) *İçtimaî Mektep: Nazariyesi ve Prensipleri*, Sühulet Kütüphanesi, İstanbul.

Bedî Nuri. (2015) "Himet-i İctimaiye 1: Tarih-i Hudûs ve Neşêti" M. Kanar (haz.) *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiîye Mecmuası, 2. Cilt* içinde, Doğu, İstanbul, 53-60.

Berkes, N. (1936) "Sociology in Turkey", *American Journal of Sociology*, 42(2): 238–246.

Berkes, N. (1975) *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi, İstanbul.

Berkes, N. (1998) *The Development of Secularism in Turkey*, Hurst&Co., Londra.

Berkes, N. (2016) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi, İstanbul.

Beşikçi, İ. (1977) *Kürtlerin "Mecburi İskân"ı*, Komal, İstanbul.

Bozkurt, S. (2013) *Bir Toplumsal Mühendislik Kurumu Olarak "Aşâir ve Muhâcirîn Müdîriyyet-i Umûmiyyesi"*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MSGSÜ Sosyoloji Bölümü, İstanbul.

Bozkurt, S. (2015) "İttihatçıların İskân ve Temsil Rehberi: Beynelmilel Usûl-ı Temsîl İskân-ı Muhâcirîn Kitabı", *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 12: 188-199.

Bruinessen, M.V. (2010) *Ağa, Şeyh ve Devlet*, B. Yalkut (çev.), İletişim, İstanbul.

Budak, A. (2004) *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, Kitabevi, İstanbul.

Burçak, B. (2008) "Modernization, Science and Engineering in the Early Nineteenth Century Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies*, 44(1): 69-83.

Comte, A. (2009) *A General View of Positivism*, J. H. Bridges (çev.), Cambridge University Press, Cambridge.

Çakır, G. (2019) *Atatürk Döneminde Çocuk, Kadın ve Aile Algısı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, DEÜ Tarih Bölümü, İzmir.

Çetinsaya, G. (2017) "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti" M.Ö. Alkan (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1* içinde, İletişim, İstanbul, 54-71.

Defterdar Sarı Mehmet Paşa. (1969) *Devlet Adamlarına Öğütler: Osmanlılarda Devlet Düzeni*, H.R. Uğural (haz.), Türkiye ve Ota Doğu Âmme İdaresi Enstitüsü, Ankara.

Deringil, S. (2002) *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, G.Ç. Güven (çev.), Yapı Kredi, İstanbul.

Deringil, S. (2017a) "'Hal-i Vahşet ve Bedeviyette Yaşayanlar': Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalizm Tartışması", *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet* içinde, İletişim, İstanbul, 165-217.

Deringil, S. (2017b) "Osmanlı'dan Türk'e: Türkiye'de Kimlik ve Sosyal Mühendislik", *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet* içinde, İletişim, İstanbul, 93-110.

Doğan, N. (1994) *İlk ve Orta Dereceli Okul Ders Kitapları ve Sosyalleşme (1876-1918)*, Bağlam, İstanbul.

Doktor Friç. (2014) *Kürdler: Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, T. Akekmekçi (haz.), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Dr. Frayliç ve Mühendis Ravlig. (2008) *Türkmen Aşiretleri*, Ali Cin vd. (haz.), IQ Kültür Sanat, İstanbul.

Dr. Rıza Tevfik (2015) "Nüfus Meselesi ve Ehemmiyet-i Siyasiye ve İçtimâiyesi" M. Kanar (haz.) *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâîîye Mecmuası, 1. Cilt* içinde, Doğu Kitabevi, İstanbul, 29-40.

Durkheim, É. (1985) *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, C.B. Akal (çev.), Bilim/Felsefe/Sanat, İstanbul.

Durkheim, É. (2006) *Sosyoloji Dersleri*, A. Berktay (çev.), İletişim, İstanbul.

Durkheim, É. (2020) *İntihar: Sosyolojik Bir İnceleme*, Ö. Doğan (çev.), Doğu Batı, İstanbul.

Dündar, F. (2001) "İttihat ve Terakki'nin Etnisite Araştırmaları", *Toplumsal Tarih*, 91: 43-50.

Dündar, F. (2002) *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913-1918)*, İletişim, İstanbul.

Dündar, F. (2008) *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İletişim, İstanbul.

Dündar, F. (2021) *Hicret, Din ü Devlet: Osmanlı göç politikası (1856-1908)*, İletişim, İstanbul.

Elias, N. (2004a) *Uygarlık Süreci Cilt 1*, E. Ateşman (çev.), İletişim, İstanbul.

Elias, N. (2004b) *Uygarlık Süreci Cilt 2*, E. Özbek (çev.), İletişim, İstanbul.

Foucault, M. (1998) "The Order of Things" P. Rabinow (ed.) *Aesthetics, Method, and Epistemology: Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984 (Volume 2)* içinde, R. Hurley vd. (çev.), The New Press, New York, 261-267.

Foucault, M. (2002) *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, A.M.S. Smith (çev.), Routledge, Londra ve New York.

Foucault, M. (2004) "İnsan Öldü mü?" F. Keskin (der.) *Felsefe Sahnesi, Seçme Yazılar 5* içinde, I. Ergüden (çev.), Ayrıntı, İstanbul, 30-37.

Georgeon, F. (2006) *Sultan Abdülhamid*, Ali Berktay (çev), Homer, İstanbul.

Gökalp, Z. (1976) *Yeni Hayat Doğru Yol*, M. Cunbur (haz.), Kültür Bakanlığı, Ankara.

Gökalp, Z. (1977) "Tam ve Medenî Bir Millet Olmak İçin Nelerimiz Eksik?" F.R. Tuncor (haz.) *Makaleler IV* içinde, Kültür Bakanlığı, Ankara, 67-70.

Gökalp, Z. (1982) "Tekamül Mefkûresi" M.A. Çay (haz.) *Makaleler VII* içinde, Kültür Bakanlığı, Ankara, 78-80.

Gökalp, Z. (1992a) "Kürtler'in Menfaati" Ş. Beysanoğlu (haz.) *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* içinde, Sosyal, İstanbul, 131-135.

Gökalp, Z. (1992b) *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Ş. Beysanoğlu (haz.), Sosyal, İstanbul.

Gökalp, Z. (1997a) "Millet Nedir?" M. Kanar (haz.) *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917* içinde, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 146-154.

Gökalp, Z. (1997b) "Milli İçtimâiyât -1-: Milli İçtimâiyâtın Mahiyeti" M. Kanar (haz.) *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917* içinde, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 22-33.

Gökalp, Z. (2007a) "Rusya'daki Türkler ne yapmalı?" Ş. Beysanoğlu vd. (haz.) *Ziya Gökalp Kitaplar: Bütün Eserleri 1* içinde, Yapı Kredi, İstanbul, 31-37.

Gökalp, Z. (2007b) "Türk Töresi" Ş. Beysanoğlu vd. (haz.) *Ziya Gökalp Kitaplar: Bütün Eserleri 1* içinde, Yapı Kredi, İstanbul, 89-164.

Gökalp, Z. (2007c) "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muâsırlaşmak" Ş. Beysanoğlu vd. (haz.) *Ziya Gökalp Kitaplar: Bütün Eserleri 1* içinde, Yapı Kredi, İstanbul, 39-88.

Gökalp, Z. (2019a) "Rıza Tevfik'in Felsefesi" A. Duymaz (haz.) *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazılar* içinde, Ötüken, İstanbul, 80-94.

Gökalp, Z. (2019b) "Yeni Hayat ve Kıymetler" A. Duymaz (haz.) *Genç Kalemler ve Türk Yurdu Yazıları* içinde, Ötüken, İstanbul, s. 68-75.

Halide Salih [Halide Edip Adıvar]. (2015) "Auguste Comte Felsefe-i Müsbete" M. Kanar (haz.) *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiîye Mecmuası, 1. Cilt* içinde, Doğu, İstanbul, 109-118.

Hanioğlu, M.Ş. (1985) *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İletişim, İstanbul.

Hanioğlu, M.Ş. (1995) *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, New York.

Hayri Bendeleri. (2013) "Hayri Bendeleri'nin Dersim Layihası [13 Haziran 1908]" C. Gündoğdu, V. Genç (haz.) *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913* içinde, Kitap, İstanbul, 123-127.

Heyd, U. (1950) *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gokalp*, Luzac, Londra.

Issi, M. (2013) "Kürt Basını ve Kürdistan Gazetesi (1898-1902)", *Şarkiyat*, 127-147.

Jwaideh, W. (2008) *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, İ. Çekem ve A. Duman (çev.), İletişim, İstanbul.

Kabakçı, E. (2014) "Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza'nın "Pozitivizm"i", *Sosyoloji Dergisi*, 28: 27-58.

Kadıoğlu, A. (2008) "Milliyetçilik-Liberalizm Ekseninde Vatandaşlık ve Bireysellik" T. Bora (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik* içinde, İletişim, İstanbul, 284-292.

Kanar, M. (2009) *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü, 2. Cilt M-Z*, Say, İstanbul.

Kanar, M. haz. (1997) "Mukaddime" *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917* içinde, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 2-3.

Kara, İ. (2014) *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh, İstanbul.

Kemal, N. (1962) *Renan Müdâfaanâmesi (İslâmiyet ve Maârif)*, M. F. Köprülü (haz.), Milli Kültür, Ankara.

Keskintaş, O. (2017) *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*, İletişim, İstanbul.

Kırlı, C. (2009) *Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" (1840-1844)*, İş Bankası, İstanbul.

Koçi Bey. (1985) *Koçi Bey Risalesi*, Z. Danışman (haz.), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara.

Korlaelçi, M. (1986) *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, İnsan, İstanbul.

Korlaelçi, M. (2017) "Pozitivist Düşüncenin İthali" M. Ö. Alkan (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1* içinde, İletişim, İstanbul, 214-222.

Lewis, B. (1988) *The Political Language of Islam,* The University of Chicago, Londra.

Lütfi Paşa. (1982) *Asafnâme*, A. Uğur (haz.), Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara.

Makdisi, U. (2002) "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, 107(3): 768-796.

Mardin, Ş. (1990) "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" M. Türköne, T. Önder (ed.) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, İletişim, İstanbul, 30-66.

Mardin, Ş. (1996) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu,* M. Türköne vd. (çev.), İletişim, İstanbul.

Mardin, Ş. (2012) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yapı ve Kültür" *Din ve İdeoloji, Şerif Mardin Bütün Eserleri 2* içinde, İletişim, İstanbul, 103-140.

Mardin, Ş. (2017) "Yeni Osmanlı Düşüncesi" M. Ö. Alkan (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1* içinde, İletişim, İstanbul, 42-53.

Mikdâd Midhat Bedirhan (2013) "Mikdâd Midhat Bedirhan'ın Layihası: Mamûrertülaziz Vilâyet-i Âlisine 4 Şubat 1328 Tarihli ve 656 Numaralı Mütakaddem Layiha-i Islâhiye Sûretidir" C. Gündoğdu, V. Genç (haz.) *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913* içinde, Kitap, İstanbul, 158-167.

Mustafa Kemal. (1945) "Saltanatın Yıkıldığına Dair Verilen Karar Münasebetiyle (1 Kasım 1922)" *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I, T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)* içinde, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, İstanbul, 261-271.

Mustafa Kemal. (1959) "Öğretmenlere (27.10.1922)" N. Unan (haz.) *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II (1906-1938)* içinde, Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara, 42-46.

Mustafa Şefik Efendi. (2013) "Erzincan Bidayet Mahkemesi Baş Kâtibi Mustafa Şefik Efendi'nin, 'Dersim Sancağı'nın Islâhâtı Hakkında Mütâlaat-ı Aciznâmedir' Başlıklı Mufassal Layihası" C. Gündoğdu, V. Genç (haz.) *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913* içinde, Kitap, İstanbul, 96-106.

Necmeddin Sâdık [Sadak]. (1997) "İçtimâiyât Nedir?" M. Kanar (haz.) *İçtimâiyât Mecmuası, Sayı 1 – 6, 1917* içinde, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 15-21.

Onaran, B. (2018) *Padişahı Devirmek Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867),* S. Özen (çev.), İletişim, İstanbul.

Öz, M. (2019) *Kanun-ı Kadîmin Peşinde: Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları (XVI. Yüzyıldan XVIII. Yüzyıl Başlarına),* Dergâh, İstanbul.

Özden, B.A. (2017) "Ahmet Rıza" M. Ö. Alkan (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 1* içinde, İletişim, İstanbul, 120-123.

Özön, M.N. (1971) *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, Bilgi, İstanbul.

Renan, E. (1946) "Millet Nedir?", *Nutuklar ve Konferanslar* içinde, Z. İshan (çev.), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 97-124.

Salih Zeki. (2015) "Felsefesi" M. Kanar (haz.) *Ulûm-i İktisâdiye ve İçtimâiîye Mecmuası, 1. Cilt* içinde, Doğu, İstanbul, 119-130.

Samipaşazade Sezai. (2020) *Sergüzeşt,* S. Bora (haz.), İş Bankası, İstanbul.

Seyfettin, Ö. (2020) "Tarih Ezeli Bir Tekerrürdür!" E. Kılıç (haz.) *Toplu Hikâyeleri-1 (1902-1911): Bahar ve Kelebekler* içinde, İş Bankası, İstanbul, 121-146.

Somel, S.A. (2015) *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin,* O. Yener (çev.), İletişim, İstanbul.

Süleymaniyeli Seyfullah. (1998) "Sitasîyât" M.E. Bozarslan (haz.) *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi 1908-1909* içinde, Weşanxana Deng, Uppsala, 85-87.

Şiviloğlu, M.R. (2018) *The Emergence of Public Opinion: State and Society in the Late Ottoman Emspire*, Cambridge University Press, Cambridge.

Tanpınar, A.H. (2007) *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Yapı Kredi, İstanbul.

Tezcan, B. (2010) ""Genç" Osman Neden Tahttan İndirildi? Osmanlı Tarih Yazımında Bir Yolculuk" J. Hathaway (ed.) *Osmanlı İmparatorluğu'nda İsyan ve Ayaklanma* içinde, D. Berktay (çev.), Alkım, İstanbul, 43-78.

Uşaklıgil, H.Z. (2020) *Mai ve Siyah,* H. İnci (haz.), Yapı Kredi, İstanbul.

Ülken, H.Z. (1994) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken, İstanbul.

Üngör, U.Ü. (2008) "Seeing like a nation-state: Young Turk social engineering in Eastern Turkey, 1913–50", *Journal of Genocide Research*, 10(1): 15-39.

Üngör, U.Ü. (2016) *Modern Türkiye'nin İnşası: Doğu Anadolu'da Ulus, Devlet ve Şiddet (1913-1950),* A. İ. Dalgıç (çev.), İletişim, İstanbul.

Üstel, F. (2008) *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İletişim, İstanbul.

Yalçın-Heckmann, L. (2006) *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri,* G. Erkaya (çev.), İletişim, İstanbul.

Zürcher, E.J. (2002) "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları" A. İnsel (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 2, Kemalizm* içinde, İletişim, İstanbul, 44-55.

Gazete haberleri ve çevrimiçi kaynaklar

Akşam. (1932) "Ayin mi, Eğlence mi? Manisada Gizli Bektaşi Ayini Yapmak Muhakmesi", 20 Nisan.

Akşam. (1932) "Gizli Bektaşî Ayini Maznunlarının Muhakemesi", 20 Mayıs.

Anadolu. (1939) "Bektaşi Âyini Meselesi, Suçlular Arasında Bir Genç Kız da Var", 13 Ağustos.

Haber. (1936) "Eyüpte Bektaşî Âyini Yapanlar, İki Kişi Tevkif Edildi", 15 Kasım.

Haber. (1936) "Eyüpte Cem Ayini Yaparken Kadınlı Erkeli 30 Bektaşi Yakalandı", 14 Kasım.

Halkın Sesi. (1934) "Yedi Bektaşi Ayin Yaparlarken Cürmümeş Hut Halinde Yakalandılar", 13 Ağustos.

Milliyet. (1932) "Ayin Yapan Kızılbaşlar", 14 Mayıs.

Nadi, Y. (1936) "Cumhuriyet Rejiminizin Lâiklik Fazileti", *Cumhuriyet*, 22 Aralık.

Nefis. (tarih yok) *Kubbealtı Lugat* içinde, http://lugatim.com/s/nüfus

Nefis. (tarih yok) *Nişanyan Sözlük* içinde, https://www.nisanyansozluk.com/?k=nefis1&lnk=1

Nüfus. (tarih yok) *Kubbealtı Lugat* içinde, http://lugatim.com/s/nüfus

Nüfus. (tarih yok) *Nişanyan Sözlük* içinde, https://www.nisanyansozluk.com/?k=nüfus

Son Posta. (1932) "Yakalanan Kızılbaş Şeyhleri, 14 Mayıs.

Vakit. (1930) "Bektaşi Propagandası Yapan Altı Kişi Tevkif Edildi", 8 Haziran.

Vakit. (1933) "Bir Bektaşi Babası İzmirde Gece Gizli Ayin Yaptırırken Müritlerile Beraber Yakalandı", 17 Ekim.

Vakit. (1933) "Nazillide Gizli Ayin Yapan Beş Derviş Nasıl Yakalandı", 24 Kasım.

Yeni Asır. (1937) "Ayin Muhakemesi", 21 Mart.

Zaman. (1935) "Âyin Yapan Bektaşiler", 27 Temmuz.

Abstracts (İngilizce özetler)

The Eastern Question, the moment of Lausanne and the Republic's memory of insecurity

OZAN ÖZAVCI

This article aims to historicize Lausanne, perhaps the most debated and abused moment in modern Turkish history, within the framework of the global transformation and the Eastern Question since the eighteenth century. Starting from the question of what the Eastern Question, generally considered as a European problematic, meant for the Ottomans, it argues that this thorny problematic of the nineteenth century constituted a memory of insecurity for first Ottoman and then Republican decision-makers and led to a perpetual search for security. The "moment" of Lausanne appears as one of the most important turning points of this search.

Keywords: Republic, Eastern Question, security, memory of insecurity, "moment" of Lausanne, Ottomans.

*

The importance of early Republican Turkey in terms of the history of international relations

AYŞE ZARAKOL

This article argues that rethinking early Republican Turkish history via a comparative lens allows us to see Turkey as part of a larger set of "semi-peripheral" countries whose choices reinforced the international order in the Interwar period. Such a comparative perspective helps us realise that Turkey is not unique but also shows us the ways revisionist Turkish historiography can contribute to advancing our understanding of the history of the modern international order.

Keywords: Turkey, interwar period, statehood, international order, semi-periphery.

*

The century-long adventure of the meaning of the Treaty of Lausanne in world political history

CEMİL AYDIN

This article examines the changes in the historical narratives of the Lausanne Treaty while discussing this Treaty's significance for the global history of decolonization. Why did the Lausanne Treaty appear so important for Asian and Pan-Islamic internationalism during the 1920s? How did the world-historical meaning of Lausanne Treaty become refashioned over time by different actors to bolster competing claims about racial equality, civilizational harmony, secularism, westernization and modernization? With a global intellectual history approach, the article tries to make sense of current conflicting interpretations and controversies of Lausanne Treaty, ranging from Triumph of "the East over the West" to "Betrayal of the East by the pro-Western Turkish Elites".

Keywords: Decolonization, the clash of civilizations thesis, Westernization, secularism, theosophy.

*

The curse of Unionism: Some issues in the historiography of the transition from empire to republic

ALP YENEN

In the centenary year of the Republic of Turkey, there is a need for a new approach to history writing. The crisis that the AKP regime has dragged Turkey into has demonstrated the necessity of reevaluating post-Kemalist revisionism in Turkish Studies. The transitional period from the Empire to the Republic is a field dominated by post-Kemalist literature. This article aims to reevaluate the impact of post-Kemalist literature on historiography, particularly by revisiting commonly accepted assumptions and interpretations regarding the "Young Turk" Committee of Union and Progress. While post-Kemalist approaches, which have made significant contributions to the studies of identity and minority issues, have confronted the dark legacy left by the Young Turks on the Republic, attributing all the dark events in the history of the Republic solely to a Unionist curse can lead to flawed historical interpretations. First, in post-Kemalist literature, it is problematic to distort the continuity thesis from Unionism to Kemalism into a thesis of singularity and immutability. In fact, there lies a transformative process shaped by competition and conflicts beneath continuity. Second, although many post-Kemalist approaches exhibit a critical stance towards Turkish nationalism, they inadvertently strengthen a nar-

rative of Turkism by falling into the trap of methodological nationalism. Instead of solely viewing the empire as a precursor to a future nation-state, it is necessary to examine it within its own context and timeframe. Understanding the diversity, variability, and relationality of nationalism, without neglecting the complexity of historical processes, requires analyzing it not as the cause or result, but as an influential factor. The issue of Young Turks will remain a subject of controversy in the second century of the Republic's history because the Young Turks assumed simultaneously the dual roles of destroyers/perpetrators and founders/protectors during the transition from the Empire to the Republic. These two analytical dimensions should neither be considered separately nor contradictory.

Keywords: Young Turks, Kemalism, post-Kemalism, historiography, continuity thesis, methodological nationalism.

*

From a literature that speaks of the homeland to a homeland that speaks of literature: Notes on studies about literature in Turkish

LAURENT MIGNON

The commemoration of the first 100 years of the Republic of Türkiye provides an opportunity to reflect on some of the debates that have animated the Turkish literary world. In this paper we will focus on a range of significant literary documents and publications. The first of these documents is a list prepared by the Ankara Faculty of Language, History and Geography in 1939 for the First Turkish Publishers' Congress. The list consists of authors whose works had been published from the post-Tanzimat period to the early 20th century and should be translated into the new Turkish alphabet adopted in 1928. We will then look at two literary events that can be read as a kind of reaction to what this list symbolized. The first are the publications of the Islamist poet Sezai Karakoç (1933-2021) in the secularist left-leaning periodical *Pazar Postası* in 1957. The second is the manifesto entitled *Edebiyatın Taşradan Manifestosu* (Literature Manifesto from the Periphery) published in 2015. The list presented by the Ankara Faculty of Language, History and Geography had excluded Islamist literary figures. Discussing Karakoç allows us to touch upon the divided literary field in Turkey. While in the 1930s much emphasis was put on the idea that literature should speak of Anatolia, the manifesto published in 2015 showed that Anatolia was talking back. The fact that the east of Istanbul talked back to the literary centres in Istanbul, Ankara and İzmir leads us then to discuss some linguistic issues: On the one hand, the multilingualism of literature in Türkiye, and on the other, the debate around "Turkish literature" (Türk edebiyatı) and "literature in Turkish" (Türkçe edebiyat), which began with the publication of Mehmet Yaşın's *Poeturka* essays in 1994/5. If we accept that the list

presented by the Ankara Faculty of Language, History and Geography is close to the Westernist and pro-Enlightenment line advocated by the Ministry of National Education, we can say that the publications mentioned in this article represent a desire for liberation from this early attempt to create a canon and its ideology, and are an invitation for more cultural and political pluralism.

Keywords: Literary canon, Islamist literature, periphery, multilingualism, literature in Turkish.

*

Mucerret social forms and *Civilization*: The categorical phenomena of population thought from the Late Ottoman to the Republic

BAHTİYAR MERMERTAŞ

The concept of "mucerret" (immaterial, abstract, bare/naked/pure/simple, isolated/unconnected, unmarried/bachelor) and the population groups associated with this concept started to emerge in the Ottoman Empire from the end of the 19th century. *Mucerret*, which was generally used for single men who were old enough to pay taxes in the tax registers before the Tanzimat, began to define those who do not comply with the population policies determined for the survival of the state, that is, groups and beliefs that were isolated from civilization, unable to achieve ethnic/national unity due to their unconnected/fragmental social structures, segregated/uncontacted from national/social consciousness, stuck in the asabiyyah of small social groups such as tribes and nomadic tribes. Being positioned as contrary to and the opposite of civilization, which is the basic framework in which the population phenomenon that emerged in the first half of this century is problematized, the *mucerret* offers a path through which the understanding of the population, which has affected the Republic as well, can be seen. In this study, how the population was problematized will be discussed by placing the discourse produced on *mucerret* groups, which are the cause, target, and object of the civilization strategies of the population from the late Ottoman Empire to the Republic era. A discussion on the concept of *mucerret* both can provide a model on the intellectual resources of the integration strategies of the fragmental population in the transition from an empire to a modern state, and also can make one of the historical lines of the population thought in the Republican era comprehensible. The study has benefited not from archival sources that have been unknown before, but from texts previously discussed in different disciplines of social sciences and in various contexts. The *mucerret* concept, unnoticed so far, has served as one of the founding others of the *civil* population notion, which is the main tool and target of population strategies. Although the *mucerret* discourse is not the only notion that constitutes the idea of population since the late Ottoman Empire, it of-

fers the opportunity to discuss the episteme of population. The aim of the article is to present a new concept that makes the thought system and some governmental practices regarding the population understandable. In the end, considering the *civilizing* and some legal/administrative practices for the groups coded as *mucerret*, it will be shown through some examples that the distinction between the *civilized* and *mucerret* population does not only operate in the discursive field but also shapes the governmental practices.

Keywords: Ottoman Orientalism, civilization, unconnected/isolated, tribes, nomads, Kurds, Alevis, Turkmen tribes, Yazidis.

Toplum ve Bilim

157

Kurtege Sefer Türkiye'de belediyeler ve kadın kooperatifleşmesi **Ülker** Meslekî temsil, sosyalizm ve komünistler **Kurt** Cemal Paşa, Araplar ve Ermeniler **Karayiğit** Bilkent Üniversitesi'nde Dumansız Kampüs Politikası **Çetik** Jacques Rancière'in emek tarihi çalışmaları **Akçomak-Seskir** Kuantum teknolojilerinin mevcut durumu **Yücebaş** Muhafazakâr moda *bloggerları* **Şimşek** Kapıcılar ve apartman sakinleri **Özkan** Gênco: Kifayetsiz Süpermen **Gümüşçü** Tunus'ta demokratik gerileme **Şaşmaz** Tunus nereye? **Dinçaslan** Kurumsal iktisadın sağladığı açılımlar

158

Somer Siyasal rejim nedir, ne değildir? **Baykan** Türkiye'de otoriterliğin "uzun süre"si üzerine **Gümüşçü** AKP'nin siyasal iktisadı ve patrimonyal rejimin yükselişi **Uysal** Muhbirlik ve korku rejiminin konsolidasyonu **Sevinç-Demirkent** AKP dönemi anayasacılığı, yaklaşımlar ve eleştiriler **Özdoğan** Otoriterleşmede yasal ve yargısal süreçlerin fotoğrafı **Akman-Sevinç** Hukuk düzeninin yapısal niteliklerinin dönüşümü ve Türkiye **Alpan** Tatavla nasıl "kurtuldu"? **Çağlayan** Cumhuriyet ve Kürt Matbuatı (1925-1960) **Yücekayalar** Kıbrıslı Türklerin yaşamlarında umudun yeri

159

Bakıner Otoriter Türkiye'de sivil toplum **Seven** Janus'tan Leviathan'a AKP'nin anayasa serüveni **Tombuş** Türkiye'de anayasaların otoriter temelleri **Meşe** Mağduriyet anlatıları, İslâmcılık ve anti-Kemalist hınç **Özkan** Neoliberalleşmenin gölgesinde habercilik **Yılmaz Deniz** Mills'in Beyaz Yaka çözümlemesi

160

Erol Küba'da devrim karşıtı hareketin ekonomi politiği **Bahçe** Meksika ve Türkiye: İki ülke, tek hikâye? **Topal** Latin Amerika'da otoriterlik tartışmaları **Kemahlıoğlu-Koç** Demokrasinin pekişmesinde yerel siyasetin rolü **Ateş** Peru'nun popülizmi, popülizmin Peru'su **Akgemci** Kurtuluş Teolojisi'nden neo-Pentekostalizme **Özdemir** Venezuela ve Bolivya örneklerinde demokrasi deneyimleri **Arslanalp** Latin Amerika'da toplumsal hareketler ve sol partiler **Yeğen** Şili'de yeni anayasa yapma deneyimi **Şengül** Mario Benedetti ve Latin Amerika'da edebiyat

161

Akçaoğlu İtfaiye Meydanı'nın toplumsal oluşumu ve dönüşümü **Öztan** İslâmcı dergi çevrelerinde politik özne ve strateji tartışmaları **Türk** Kendinde amaç olarak politika **Ağır-Şentürk** Tarım ve gıda sistemlerinin dönüşümü ekseninde ayrışmalar **Özdemir** KKTC-Türkiye ilişkilerinin değişen dinamikleri **Cengiz** Güney-Güney koridorunda Türkiye'ye yönelik göçler üzerine **Kantürk** Üniversitede sanatçı akademisyen olmak ve yeniden atanma **Meşe** İslâmcı romantizmin sınırları

162

Civralı Atletik fenomen **Civralı** Berlin: Nasyonal sosyalizmde atletik hareket **Özkan** Katar'ın modernite projesi: 2022 Dünya Kupası **Şenyuva-Göksel-Irgalı** Avrupa Birliği ve UEFA Şampiyonlar Ligi **Doğanay** Trabzonspor tribünlerinde taraftarlık pratikleri **Elmas** Sporun erkeklik halleri ve eşiktekiler **Hacısoftaoğlu** Kadın pehlivanlar: Güreşçi kadınların deneyimleri **Öztürk** Almanya'da göçmen kadın futbolcular **Akbaş-Koca** Boksörler, boks yapanlar **Şaşmaz** Voleybolun yükselişini kolaylaştıran etmenler **Çelik** Tour de France özelinde bisiklet sporu

163

Onaran Cumhuriyet: Tek ve ebedi mi? **Özdemirci** Cumhuriyet'in muteber din adamı **Gürel** Neo-Kemalizm, post-Kemalizm, post-post-Kemalizm **Çelik** Türkiye'nin "Dar Koridor"ları **Ağır** Milli iktisadın bedeli **Mert** Sol-demokrat ve liberal Cumhuriyet okumaları **Kılıç–Göçmen** Türkiye'de yumurta dondurma **Özcan** Peyami Safa ve Friedrich Nietzsche **Arafa** Doğulu kadın bedeninin yeniden sunumu **Baykan** Türkiye'de yerel siyaset üzerine üç güncel çalışma

iletişim

ISSN 1300-9354